

IDEAŁ CHRZEŚCIJANINA W ŚWIETLE PISM TERTULIANA

Monika Bieniek

**IDEAŁ CHRZEŚCIJANINA
W ŚWIELE
PISM TERTULIANA**

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Książka dofinansowana przez Uniwersytet Jagielloński ze środków Wydziału Filologicznego

RECENZENCI

Prof. dr hab. Stanisław Stabryła

Prof. dr hab. Jerzy Styka

PROJEKT OKŁADKI

Anna Sadowska

Na okładce: „Vir ardens” Quintus Septimius Florens Tertullianus, drzeworyt z XVI wieku

© Copyright by Monika Bieniek & Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Wydanie I, Kraków 2011

All rights reserved

Niniejszy utwór ani żaden jego fragment nie może być reprodukowany, przetwarzany i rozpowszechniany w jakikolwiek sposób za pomocą urządzeń elektronicznych, mechanicznych, kopiujących, nagrywających i innych oraz nie może być przechowywany w żadnym systemie informatycznym bez uprzedniej pisemnej zgody Wydawcy.

ISBN 978-83-233-3124-7



www.wuj.pl

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego

Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków

tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83

Dystrybucja: tel. 12-631-01-97, tel./fax 12-631-01-98

tel. kom. 0506-006-674, e-mail: sprzedaz@wuj.pl

Konto: PEKAO SA, nr 80 1240 4722 1111 0000 4856 3325

SPIS TREŚCI

Wstęp 9

Rozdział I

Tło historyczne 15

Rozdział II

Tertulian wobec dziedzictwa starotestamentowego 27

1. Pismo Święte i prorocy 32
2. Pismo Święte i prawo 33
3. Pismo Święte i Mesjasz 39
4. Chrześcijananie i nowe prawo 45

Rozdział III

Walka Tertuliana z herezją, bałwochwalstwem, magią i filozofią 51

1. Walka z herezją 54
2. Walka z bałwochwalstwem 71
3. Walka z magią i astrologią 90
4. Walka z filozofią 103

Rozdział IV

Życie chrześcijańskiej wspólnoty kartagińskiej 117

1. Chrześcijanin a państwo i obowiązki religijne 117
2. Chrześcijananie w świecie 133
3. Miłość Boga i zbawienie jako perspektywa chrześcijańskiej wspólnoty 138

Rozdział V

Wspólnota Kościoła kartagińskiego 147

1. Hierarchia w Kościele 150
2. Hierarchia kobiet w gminie 152
3. Męczennicy jako wspólny wzorzec chrześcijańskiego bohatera 158

Rozdział VI

„Emigracja wewnętrzna” chrześcijan, czyli indywidualna praca nad sobą **169**

1. Chrzt w walce z diabłem i bałwochwalstwem **171**

2. Modlitwa – rozmowa z Bogiem **173**

3. Asceza i wstrzemięźliwość **180**

4. Dbłość o czystość duszy **183**

5. Cierpliwość **185**

Zakończenie **191**

Summary **199**

Bibliografia **201**

WYKAZ SKRÓTÓW TYTUŁÓW DZIEŁ TERTULIANA

Anim.	:	De anima
Apol.	:	Apologeticum
Bapt.	:	De baptismo
Carn.	:	De carne Christi
Cast.	:	De exhortatione castitatis
Cor.	:	De corona
Cult.	:	De cultu feminarum
Fug.	:	De fuga in persecutione
Herm.	:	Adversus Hermogenem
Idol.	:	De idololatria
Ieiun.	:	De ieiunio adversus psychicos
Iud.	:	Adversus Iudeos
Marc.	:	Adversus Marcionem
Martyr.	:	Ad martyras
Mon.	:	De monogamia
Nat.	:	Ad nationes
Orat.	:	De oratione
Omn.	:	Adversus omnes haereses
Paenit.	:	De paenitentia
Pall.	:	De pallio
Pat.	:	De patientia
Praescr.	:	De praescriptione haereticorum
Prax.	:	Adversus Praxean
Pud.	:	De pudicitia
Resur.	:	De resurrectione mortuorum
Scap.	:	Ad Scapulam
Scorp.	:	Scorpiace
Spect.	:	De spectaculis
Test.	:	De testimonio animae
Uxor.	:	Ad uxorem
Val.	:	Adversus Valentinianos
Virg.	:	De virginibus velandis

WSTĘP

Książka ta jest próbą zdefiniowania ideału chrześcijanina w świetle pism Tertuliana – apologety chrześcijańskiego tworzącego w Kartaginie na przełomie II i III wieku n.e. Podejmuję się omówić w niej zagadnienie jak dotąd słabo opracowane przez badaczy, mimo że wydaje się ono w twórczości Kartagińczyka dość istotne. Jak twierdzi Waldemar Turek, pisarstwo Tertuliana „jest [...] znakiem i wyrażeniem obecnej we wszystkich czasach Kościoła tendencji w kierunku aktualizacji ideału świętości i doskonałości eschatologicznej”¹. Autor ten jednak nie rozwija zasygnalizowanego problemu, nie dając tym samym odpowiedzi na pytanie o realizację owego ideału chrześcijanina. Oczywiście jest tylko, że Tertulian podejmował powyższe zagadnienie i że piórem walczył o chrześcijańską doskonałość. Większość badaczy w pracach poświęconych pisarzowi nie zajmuje się bezpośrednio problemem przedstawienia ideału chrześcijanina w jego twórczości. René Braun², pisząc na temat świętości w pismach Kartagińczyka, interesuje się bardziej kwestiami leksykalnymi aniżeli jej znaczeniem w życiu chrześcijan. Jean-Claude Fredouille³ w jednym tylko rozdziale swej pracy pisze na temat świętości w życiu chrześcijan, odwołując się głównie do pism parenetyczno-ascetycznych Tertuliana, jak *De monogamia*, *De ieiunio*, *De virginibus velandis*, *Ad uxorem*. Jednak większość zagadnień podjętych w tej monografii dotyczy związków religii chrześcijańskiej z filozofią, herezją, judaizmem i religią pogańską. Praca Fredouille’a nie stanowi syntezy zagadnienia realizacji chrześcijańskiego ideału ani nie przynosi odpowiedzi na pytania, jaki jest ów ideał i na czym miałby on polegać. Claude Rambaux⁴ daje obiektywny przegląd postaw moralnych omówionych przez Tertuliana, stawiając sobie jednak za cel raczej konfrontację religii chrześcijańskiej z filozofią pogańską, judaizmem, dawnym prawem niż przedstawienie chrześcijańskiego ideału *sensu stricto*.

Peter Brown⁵ wpisuje się w ten nurt badań, koncentrując się głównie wokół zagadnienia wstrzemięźliwości jako formy realizacji chrześcijańskiego ideału. Był to bardzo ważny aspekt moralności chrześcijan, gdyż, jak głosili montaniści, tylko ludzie wewnętrznie oczyszczeni byli gotowi na przyjęcie „nowego proroctwa” Parakleta:

Około 205 r. [Tertulian] był już przekonany, że „dyscyplinę Bożą”, precyzyjny i nieugięty kodeks zachowania, obowiązujący poważnych chrześcijan, należało zaktuali-

¹ W. Turek, *Tertulian*, Kraków 1999, s. 21–22.

² R. Braun, *Sacralité et sainteté chez Tertullien*, [w:] idem, *Approches de Tertullien*, Paris 1992, s. 341–344.

³ J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.

⁴ C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979.

⁵ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 94.

zować nowymi, bezpośrednimi nakazami, przekazywanymi wiernym drogą wizji i ekstazy proroczych. Takie ponawiane nakazy z niebios miały powstrzymać rosnące samozadowolenie, niemoralność i tchórzostwo większości współwyznawców Tertuliana. Tylko chrześcijanie niezmiennie otwarci na tchnienie Ducha, jak ongiś Montanus i jego zwolennicy, będą umieli przeżywać własne życie w taki sposób, by los, jaki przypadł w udziale Perpetui, również dla nich mógł stać się momentem najwyższego triumfu⁶.

Rozwinięciem tego aspektu życia chrześcijan kartagińskich opartego na ascezie ciała i ducha jest praca antropologiczna Jerónimo Leala⁷. Podkreśla ona i poszerza kontekst filozoficzny badań nad Tertulianem. Warto przypomnieć, że apologeta podzielał stoickie poglądy lekarza Soranusa z Efezu na temat duszy i ciała, nie uznając „żadnego dualizmu” (Ieiun. I, 1)⁸. Dusza będąca ciałem w powłoce ciała zewnętrznego (Anim. IX, 4) powinna je kontrolować, gdyż tylko przez harmonię z ciałem mogła osiągnąć jedność z Duchem, otrzymując w nagrodę dar oglądania wizji ze świata nadprzyrodzonego. Z drugiej strony ciało i emocje miały wielki wpływ na duszę, narażając ją na pokusy odciągające od Parakleta. Równowagę można było osiągnąć tylko przez zastosowanie praktyki postów i ascezy, o czym piszę w ostatnim rozdziale niniejszej pracy. W najnowszych badaniach na temat problematyki moralnej w pismach Tertuliana coraz częściej badacze zajmują się interpretacją jego pism na tle historii i kultury Afryki Północnej. Michel Joseph Brown⁹ analizuje *Modlitwę Pańską*, poddając ją reinterpretacji na tle religii pogańskiej oraz historii kartagińskiej i tworząc jakby nowy podręcznik do nauki modlitwy dostosowany do mentalności chrześcijan kartagińskich. Timothy D. Barnes¹⁰ opisuje rolę Kartaginy jako ośrodka kultury łączącej świat pogański z chrześcijańskim w rozwoju i realizacji idei męczeństwa. Tematykę tę podejmuje i poszerza David E. Wilhite¹¹, zwracając uwagę na aspekt zależności kolonialnej Kartaginy od Rzymu i dopatrując się w niej wpływu na ukształtowanie się wzoru męczennika, zwłaszcza że autor uważał martyrologię za formę buntu wobec pogańskiego Rzymu.

Celem tej rozprawy jest przedstawienie ideału chrześcijanina oraz próba ukazania pewnego kanonu postępowania, będącego wzorem dla wiernych, jaki wyłania się z pism Tertuliana. Wiadomo, że pisarz ten posiadał swoją wizję chrześcijańskiego ideału, do którego, jak należy przypuszczać, dążył. Jego droga do niego nie była zbyt prosta. Wpływ na mentalność i moralność Tertuliana miał *genius loci* Kartaginy – miejsca łączącego w sobie dwa światy: pogański i chrześcijański – ukształtowany na gruncie punickiej religii. Kartagina w czasach pisarza była centrum kulturalnym pozostającym pod silnym wpływem hellenizmu. Działy tu koła literackie, w których

⁶ *Ibidem*.

⁷ J. Leal, *La antropología de Tertuliano. Studio de los tratados polémicos de los años 207–212*, Roma 2001.

⁸ P. Brown, *op. cit.*, s. 95.

⁹ M. J. Brown, *The Lord's Prayer through North African Eyes. A Window into Early Christianity*, New York 2004.

¹⁰ T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.

¹¹ D. E. Wilhite, *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, New York 2007.

czytano wciąż Apulejusza¹² będącego dla wielu wzorcem literackim, a nauczyciele szkół filozoficznych wykładali modny wówczas stoicyzm¹³. Tertulian podjął studia w Kartaginie, gdzie słuchał wykładów z filozofii stoickiej¹⁴, poznał literaturę łacińską, retorykę i prawo. Z chrześcijanami kartagińskimi musiał się zetknąć prawdopodobnie w czasie ich męczeństwa¹⁵ albo niewiele przed tym. W *Apologeticum* (L, 15–16) pisze, że obserwując ich odwagę i nadzieję, każdy musiał dostrzec, iż pochodzi ona od Boga, a dochodząc do takiego wniosku – nawrócić się. Prawdopodobnie taka była droga jego nawrócenia – od obserwacji chrześcijańskiego życia poprzez lekturę Biblii po podziw dla męczenników. Jako chrześcijanin apologeta znał pewne problemy Kościoła z autopsji¹⁶. Jego doświadczenie oraz wykształcenie, oparte zarówno na kulturze i literaturze pogańskiej, jak również na znajomości Biblii i religii chrześcijańskiej, dały mu podstawę, na której mógł zbudować swój kanon chrześcijańskiego postępowania.

Zwracam uwagę na ewentualne zmiany poglądów Tertuliana widoczne w stopniowym zaostrzaniu się przepisów i norm. Szczególnie ważny jest wpływ montanistów i ich prorocत्व na ukształtowanie się norm etycznych chrześcijanina, na jego doskonałość moralną, na drodze do której apologeta nie uznaje żadnych kompromisów. Przykładem takich postaw są charyzmatyczki Pryska i Maksymilla (Ieiun. I, 1) oraz Wibia Perpetua i Felicita (Anim. LV, 4). Przedstawienie w niniejszej książce ewolucji poglądów Kartagińczyka nie jest celem samym w sobie. Jest nim natomiast ukazanie, jak apologeta postrzega walkę człowieka, chcącego wyzwolić się z ciemności własnych grzechów, by osiągnąć dar Królestwa Niebieskiego (Martyr. II, 1–5). Celem chrześcijanina jest bowiem osiągnięcie świętości i zbawienia. Tertulian wykazuje, iż idea ta może być realizowana w rozmaity sposób: zarówno w chrześcijańskiej wspólnocie Kartaginy, jak też na zewnątrz, czyli poza obszarem gminy, w zetknięciu się z państwem i religią pogańską, z diasporą żydowską, z gnostykami i filozofami. Ten rodzaj manifestowania wiary zdaniem apologety jest bardzo trudny i często wymaga odwagi, by powiedzieć nie. Dlatego nie byłby możliwy bez pracy nad sobą, polegającej na udziale w sakramentach, modlitwie i ascezie, by otworzyć się na działanie Ducha Świętego.

Powyższa problematyka została przedstawiona i omówiona w sześciu rozdziałach. Pierwszy dotyczy tła historycznego Kartaginy, jej powstania i czasów rzymskiej kolonizacji, jak również czasów współczesnych Tertulianowi. Rozdział ten służy ukazaniu wpływu czasów i miejsca na ukształtowanie się chrześcijańskiej mentalności pisarza i ukonstytuowanie się wizerunku kartagińskiej wspólnoty. W rozdziale drugim przedstawiam ideał chrześcijanina na tle dziedzictwa starotestamentowego, w kolejnym zaś omawiam zagrożenia, na jakie narażona była religia chrześcijańska, takie jak: herezja, bałwochwalstwo, magia, astrologia i filozofia, z którymi walczył Tertulian. Rozdział czwarty jest opisem funkcjonowania chrześcijańskiej wspólnoty kartagińskiej i jej stanowiska wobec państwa w świetle pism apologety. W piątym przedstawiam, jak

¹² T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 60.

¹³ W. Turek, *Tertulian*, s. 16.

¹⁴ *Ibidem*, s. 17.

¹⁵ C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977, s. 136–137.

¹⁶ Prawdopodobnie nie był prezbiterem. Wzmiankuje o tym jedynie św. Hieronim, *De viris illustribus* 53, 1–5.

pisarz postrzegał strukturę chrześcijańskiej gminy w Kartaginie, uwzględniając jego podział na hierarchię kościelną oraz wzajemne relacje wiernych i kapłanów. W rozdziale ostatnim przedstawiam oczyma Tertuliana indywidualną pracę nad sobą wiernych, w celu osiągnięcia przez nich świętości. Punktem wyjścia jest pogląd apologety, że chrzest, mimo iż gładzi grzechy, nie zwalnia od obowiązku pokonywania własnych słabości ciała i ducha („elaborandum est”, Paenit. VI, 9).

Przedstawiając te zagadnienia, posługuję się metodą filologiczno-historyczną, poszerzając nieco zakres badań o filozofię, religię i teologię. Wnioski wynikające z analizy pism Tertuliana podaję w zakończeniu poszczególnych rozdziałów. Zdanie pisarza często konfrontuję z opiniami Ojców Kościoła oraz pisarzy świeckich. Źródła starożytne stanowią znakomity punkt odniesienia dla często kontrowersyjnych opinii Kartagińczyka.

Swoje analizy i wnioski staram się umieścić w kontekście historyczno-kulturowym Kartaginy, zauważając, że miejsce to – będące jedną z pierwszych chrześcijańskich ziem – niewątpliwie wiele wniosło w rozwój i charakter gminy, jak również musiało mieć wpływ na umysłowość samego apologety¹⁷.

Pisma Tertuliana cytuję w oryginale, korzystając z krytycznego wydania wszystkich jego zachowanych dzieł: *Corpus Christianorum*, series Latina, Opera, pars I, II, cura et studio E. Dekkers, Aem. Kroymann, Turnhout 1954. Niektóre teksty oryginalne pochodzą z nowszego, bilingwicznego wydania *Sources Chrétiennes*. W kilku miejscach, gdy jest to moim zdaniem konieczne dla lepszego zrozumienia tekstu, podaję przekład polski, zamieszczony w bibliografii.

¹⁷ Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 219–221. Tertulian, który jest wykształconym erudyta, potrafi być często dosadny w swoich opiniach, co wynika z pewnością z jego temperamentu – Filomenę towarzyszącą Apellesowi nazywa „inmane prostibulum” (Praescr. XXX, 6–7), mówiąc o kobietach heretyckich, nazywa je „mulieres haereticae, quam procaces” (Praescr. XLI, 5–6).

Pragnę podziękować wszystkim osobom wspierającym mnie życzliwością i pomocą naukową w trakcie pisania tej pracy. Szczególne podziękowania chciałabym złożyć Panu Profesorowi dr. hab. Stanisławowi Stabryle, bez którego wsparcia nie doszłoby do powstania tej dysertacji. Pragnę też podziękować Panu Profesorowi dr. hab. Jerzemu Styce za pomoc i przyjazną krytykę oraz Ojcu – Profesorowi dr. hab. Henrykowi Pietrasowi – za bardzo cenne uwagi.

Chciałabym również podziękować Panu Profesorowi dr. hab. Szczepanowi Bilińskiemu, prorektorowi ds. badań i współpracy międzynarodowej, Pani dr hab., prof. UJ Zofii Berdychowskiej, prodziekanowi Wydziału Filologicznego, a także Pani mgr Małgorzacie Świątek, dyrektorowi Jagiellońskiego Centrum Językowego, za dotację na wydanie mojej książki.

ROZDZIAŁ I

TŁO HISTORYCZNE

Na rodzące się w Afryce chrześcijaństwo wielki wpływ miał z jednej strony *genius loci* Kartaginy, rodzinnego miasta Tertuliana, z drugiej zaś Rzym, z którym pisarz był związany kulturowo. Te dwa pierwiastki, punicki i łaciński, obecne w pismach Tertuliana bez wątpienia oddziaływały znacząco na jego koncepcję idealnego chrześcijanina, realizującą się we wspólnocie kartagińskiej, niebędącej przecież anonimową grupą umieszczoną „gdziekolwiek”. Obie kultury – punicka z Kartaginą oraz łacińska z Rzymem – współistnieją albo raczej przenikają się wzajemnie w jego traktatach o życiu chrześcijan, tworząc zupełnie nową jakość. Widać to choćby w poglądach Tertuliana na temat męczeństwa, modlitwy i chrztu. Wpływ afrykański ujawnia się także w żywym (dodajmy łacińskim) języku pisarza, świadczącym niewątpliwie o temperamencie człowieka, który nie lubi czekać cierpliwie („ego semper aeger coloribus inpatientiae”, Pat. I, 5), chyba że w nadziei szybkiego rewanżu za doznane krzywdy, co było charakterystyczne dla mentalności afrykańskiej¹ (Pat. X, 7, Scap. IV). W apostrofie do arystokracji kartagińskiej: „Principes semper Africae viri Carthaginenses, vetustate nobiles, novitate felices” (Pall. I, 2) Tertulian zawarł dumę ze swego afrykańskiego pochodzenia. Claude Aziza² dodaje, iż deklaracje Kartagińczyka o tym, że chrześcijanie nie są wrogami Rzymu (Apol. XXXV, 5), wynikają wyłącznie z jego politycznego rozeznania, iż trudno występować przeciw wciąż silnemu wrogowi.

Krótki zarys dziejów Kartaginy pozwoli ujawnić ewentualny wpływ tego fenickiego miasta na charakter opisanej przez Tertuliana lokalnej wspólnoty chrześcijan.

Dzieje chrześcijaństwa w Afryce Północnej są równie burzliwe i pełne zmian, jak dzieje jednego z ważniejszych jego ośrodków – Kartaginy³ (łac. Karthago⁴, fen. Karchēdon⁵). Założona przez Fenicjan z Tyru w 814 r. p.n.e.⁶, Kartagina po III wojnie punickiej została podbita przez Rzym. W 429 r. zajęli ją ger-

¹ Por. C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, s. 359–360.

² Zob. C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977, s. 222.

³ Na temat Kartaginy, jej założenia i czasów najdawniejszych zob. P. Cintas, *Manuel d'archéologie punique. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'ouest*, Paris 1970, s. 11–242; por. *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, dir. É. Lipiński, Brepols 1992.

⁴ Por. P. Vergilius Maro, *Aeneis* I, 12–33: „urbs antiqua fuit (Tyrii coluere coloni) Karthago”.

⁵ Nazwa ta mogła pochodzić od założycielki miasta, która według Pseudo-Dionizjusza, była córką Karchedona (Por. P. Cintas, *op. cit.*, s. 159). Kartagina, w języku fenickim – „Quarthihadasti” – oznacza po prostu nowe miasto, które założyła legendarna Dydon. „Quarti” w ogóle oznacza stolicę, toteż wiele miast w Algierii i na Bliskim Wschodzie nosi taką albo podobną nazwę – Cartenny, Cartili (*ibidem*, s. 62–63).

⁶ Zob. *ibidem*, s. 10–11.

mańscy Wandalowie pod wodzą Genzeryka, których w 548 r. pokonał Belizariusz – dowódca wojsk Justyniana, zdobywając miasto i wypędzając Germanów z Afryki. Ostatecznie zdobyta przez Arabów w 696 r.⁷ Kartagina przestała być ośrodkiem chrześcijaństwa⁸ i straciła swe dawne znaczenie. Wpływ na jej losy miało niewątpliwie strategiczne położenie: znajdowała się ona na dogodnym odcinku drogi handlowej prowadzącej z Tyru do Hiszpanii, a dostęp do morza powodował, że łatwo było stąd kontrolować tereny śródziemnomorskie – słowem, wiele powodów sprawiło, że o Kartaginę walczyli Fenicjanie (Tyryjczycy⁹), Rzymianie, Wandalowie, wreszcie Arabowie i Turcy. W czasach Cesarstwa weszła ona w skład kolonii rzymskiej jako *Africa Proconsularis*¹⁰ (powstała z połączenia *Africa Vetus* i *Africa Nova*¹¹) i na przełomie II i III wieku n.e. stała się jednym z ważniejszych ośrodków rozwijającego się chrześcijaństwa. Tutaj po raz pierwszy w języku łacińskim pisali o sprawach gmin chrześcijańskich Tertulian, współczesny mu Minucjusz Feliks oraz niewiele później św. Cyprian męczennik (250 r.), zainspirowany pismami Tertuliana. Kartagina, podobnie jak cała Afryka, wydała wielu „martyres”, których krew, zdaniem apologety, stała się „semen Christianorum” (Apol. L, 13)¹².

⁷ Zob. M. Hours-Miédan, *Kartagina*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1998, s. 137. Niektórzy podają rok 698 jako datę zdobycia Kartaginy przez Arabów (*Mała encyklopedia kultury antycznej A–Z*, red. Z. Piszczek, Warszawa 1983, s. 367).

⁸ Zob. M. Hours-Miédan, *op. cit.*, s. 137. Por. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. II, Leipzig 1906 (1924), s. 254: autor uważa, że chrześcijaństwo w Afryce zrodziło się szybko, ale równie szybko zostało wyparte przez islam. Stało się tak dlatego, że Berberowie zostali poddani chrystianizacji, ale była ona zbyt powierzchowna. Podobnie było z ludnością fenicką, którą schrystianizowano, chociaż język punicki nigdy nie stał się językiem Kościoła ani nie przełożono na niego Biblii.

⁹ Zob. P. Cintas, *op. cit.*, s. 86–87: autor uważa, iż nazwa „Tyryjczycy” pochodzi od Tyru, założonego przez Sydończyków pochodzących z Kanaan (Rdz X, 15). W tym czasie, nie znając nazwy „Fenicjanie”, posługiwano się etniczną nazwą Kanaaneńczyków albo od nazw ich miast – Tyryjczyków i Sydończyków. Było to przed podbiciem tych terenów przez Persów, Greków oraz Rzymian. W czasie ich podbojów utrzymała się nazwa Fenicjan najbardziej zgodna z rzeczywistością.

¹⁰ Na temat rozkwitu gospodarczego i kulturalnego prowincji afrykańskiej za panowania Sewerów zob. T. Kotula, *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972; idem, *Septymiusz Sewerus. Cesarz z Lepcis Magna*, Wrocław 1987; idem, *Les principes gentis et les principes civitatis en Afrique Romaine*, „Eos” LV/2, 1965, s. 348: autor potwierdza, iż romanizacja prowincji odbywa się pod koniec I wieku. Ludność nieposiadająca jeszcze organizacji municypalnej kontrolują prefekci Rzymu, zmuszając nomadów do pracy na roli. Taka sytuacja istniała jeszcze w czasach Trajana. Por. J. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych II wieku*, Bydgoszcz 1996, s. 35: *Africa Proconsularis* miała w II wieku duży zasięg. Od południa sięgała gór Atlasu i stepów, na zachodzie do Atlantyku, a na wschodzie rozciągała się od Libii do Egiptu. Kartagina stanowiła część centralną Afryki Prokonsularnej. Mauretania została przyłączona do imperium za panowania cesarza Klaudiusza.

¹¹ Por. D. E. Wilhite, *Tertulian the African. An Anthropological Reading of Tertulian's Context and Identities*, New York 2007, s. 28. Por. M. J. Brown, *The Lord's Prayer through North African Eyes. A Window into Early Christianity*, New York 2004, s. 168: „In 35 BCE the two provinces were combined into one, called *Africa Proconsularis*, a designation that would endure until the time of Diocletian. With the coming of the empire, greater attention would be placed on Carthage and *Africa Proconsularis*”. Por. M. Hours-Miédan, *op. cit.*, s. 137.

¹² Wiadomo, że w czasach Tertuliana do Kartaginy docierały informacje o męczennikach scyllitańskich (180 r.), a nieco później o męczeństwie Perpetuy i Felicjy (202 r.).

Dla zrozumienia istoty chrześcijaństwa afrykańskiego, którego niezwykle ważnymi rysami były męczeństwo pojęte jako prawdziwe, całkowite wyznanie wiary w Boga (*confessio* = ὁμολογία)¹³ i współcierpienie jego świadków z Chrystusem, który umarł, zmartwychwstał i zainicjował nowy porządek świata¹⁴, potrzebne jest przywołanie skutków kolonizacji Afryki Północnej przez Rzymian. Jak wiadomo, na obszarze tym istniało wiele królestw, których mieszkańcy, nawet długo po wcieleniu do imperium, mówili po punicku i libijsku oraz czcili swych lokalnych, tyryjskich bogów¹⁵. Kultura rzymska na tych terenach spletała się w sposób nierozdzielny z kulturą afrykańską¹⁶ – wyrazem tego była spontaniczność wiary, która brała się z wielkiej czci dla lokalnych bogów. Z drugiej strony przynależność do Chrystusa stawiała chrześcijan w opozycji do cesarza uosabiającego pogański kult. Chrześcijanie kartagińscy starali się zaznaczyć swą tożsamość, odcinając się od świata, którego symbolem był pogański Rzym. Zwracając się w kierunku dziedzictwa afrykańskiego, po części szukali w nim szansy przetrwania. M. J. Brown¹⁷ słusznie zauważył, że w przeciwieństwie do innych „martyres” cesarstwa, afrykańscy męczennicy w dużej mierze byli spadkobiercami kulturalnego dziedzictwa Kartaginy i Afryki z Dydoną, żoną Hasdrubala, Regulusem i Kleopatrą włącznie (Martyr. IV, 4–7). Wpływ na rozwój idei męczeństwa chrześcijan kartagińskich mogły mieć z pewnością następujące elementy kultury punickiej. Fenicjanie mieli zwyczaj składania w ofierze ludzi, aby przebłagać bogów. Praktykę tę kontynuowali w czasach rzymskich, promując walki gladiatorów, czego dowodem są mozaiki znalezione w punickich domach¹⁸. Także w ich sferze obyczajowej widoczna jest pewna brutalność, o czym najlepiej świadczy opisany w popularnej w czasach Tertuliana powieści Apulejusza¹⁹ *Metamorfozy* (IX, 30–31) fakt zlecenia przez żonę mężobójstwa²⁰. Tekst rzymskiego pisarza jest tylko odzwierciedleniem pewnych nastrojów panujących w Kartaginie przełomu II i III wieku. W tym czasie w Afryce Północnej pragnienie rewanzu za doznane krzywdy prawdopodobnie było silniejsze od chrześcijańskiego przebaczenia, co widać w piśmie Tertuliana skierowanym do afrykańskiego prokonsula Skapuli, w którym grozi mu sądem Bożym („haec signa sunt imminentis irae Dei, quam [...] nuntiemus [...] et sol ille in conventu Uticensi extincto [...] portentum fuit”, Scap. III, 3–4), jak również w *De patientia*, którą apo-

¹³ A. G. Hamman, *La confession de la foi dans les premiers Actes des martyrs XXIX*, „Études Patristique” 85, 1991, s. 321–327; por. W. Bähnk, *Von der Notwendigkeit des Leidens. Die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001, s. 110–123.

¹⁴ *Acta martyrum Lugdunensium* I, 56: Blandyna w czasie tortur identyfikuje się z Chrystusem; *Acta Stephani* VII, 59–60: św. Stefan modlił się w czasie męczeństwa o zbawienie duszy. A. G. Hamman, *La confession de la foi...*, s. 317–319.

¹⁵ D. E. Whilite, *op. cit.*, s. 27–28.

¹⁶ Wiadomo, że dawne punickie bóstwa pod rządami Rzymu zmieniły jedynie swe imiona: Tanit stała się Junoną-Celestis, Baala Hammona czczono jako Saturna, Eshmuna zaś pod imieniem Eskulapa. Wprowadzono oficjalny kult bogini Wiktorii i cesarzy (M. Hours-Miédan, *op. cit.*, s. 140).

¹⁷ M. J. Brown, *op. cit.*, s. 192–193.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 222: autor zauważa, że Tertulian jako pisarz był uważany za chrześcijańskiego Apulejusza: „un Apulée chrétien dans ce domaine”.

²⁰ *Ibidem*.

logeta pojmuje w gruncie rzeczy jako cierpliwe oczekiwanie chrześcijan na karę dla swoich prześladowców²¹ (Pat. X, 1–7).

Powyższe przykłady świadczą o tym, że pierwotną warstwą kultury, mającą wpływ na tożsamość chrześcijan w Afryce, był przede wszystkim pierwiastek punicki. Z niego dopiero zrodził się i umocnił przez męczeństwo wyrosłe, jak sądzi D. E. Wilhite²², ze sprzeciwu wobec Rzymu chrześcijański duch Afrykańczyków²³. Kościół kartagiński miał charakter bardzo rzymski, o czym najlepiej świadczy fakt, że jego pierwsi apologety, między innymi Tertulian i Cyprian, posługiwali się językiem łacińskim. M. J. Brown²⁴ zauważa, że brak w ich pismach nawet najmniejszej wzmianki na temat języka punickiego, jakkolwiek reprezentowali oni wspólnotę etno-religijną Kartaginy. Czy wniosek stąd, że odwołując się do kultury kartagińskiej i posługując się językiem punickim, nie dało się wyrazić głębi religii chrześcijańskiej ani przedstawić problematyki życia wspólnoty chrześcijańskiej? Niezupełnie można się zgodzić z takim poglądem w wypadku Tertuliana. Co więcej, można zaryzykować stwierdzenie, że apologeta, kreując wizerunek idealnego chrześcijanina, adaptował w sposób zamierzony postaci znane z historii Kartaginy, takie jak Dydona, poddając je celowej reinterpretacji. Uwagę zwraca również fakt, że Tertulian, korzystając z języka łacińskiego, stworzył literacki opis kartagińskiej wspólnoty chrześcijańskiej²⁵, starając się w swoich pismach nakreślić wizerunek idealnego chrześcijanina.

W tym miejscu należy powiedzieć o tym, w jaki sposób apologeta kreował ów wizerunek.

Tertulian, pisząc o sprawach ważnych dla Kościoła, starał się dotrzeć w pismach apologetycznych nie tylko do elit rzymskich²⁶, co czynił bez problemu, bowiem, jak wiadomo, był wykształcony retorycznie, prawniczo, filozoficznie, historycznie i literacko. Większość jego traktatów o charakterze ascetyczno-parenetycznym odnosiła się do wiernych kartagińskiej wspólnoty religijnej. Pisarz z autopsji znał faktyczne problemy Kościoła afrykańskiego, gdyż nawet jeśli nie był prezbiterem²⁷, a więc nie pełnił funkcji kapłana, to bardzo angażował się w problemy swojej gminy chrześcijańskiej²⁸. W związku z praktycznym charakterem chrześcijańskiej posługi Tertuliana istotnym celem jego pisarstwa była apologia oraz pareneza do naśladowania dla wiernych, w ramach której starał się o ustalenie kanonu idealnego chrześcijanina²⁹. Apologeta praw-

²¹ C. Rambaux, *op. cit.* s. 358–360.

²² D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 163: męczennicy byli określani jako „muniti et concordia armati” (Martyr. I, 5), a odbudowana przez Rzymian Kartagina jako Colonia Iulia Concordia Karthago. Concordia była symbolem Kartaginy (Pall. I, 2). Stąd skojarzenie Tertuliana wydaje się jednoznaczne. Por. M. J. Brown, *op. cit.*, s. 168–169: autor przypomina, że w czasach cesarza Augusta Kartagina nazywała się: Colonia Concordia Iulia Karthago.

²³ D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 163.

²⁴ M. J. Brown, *op. cit.*, s. 193.

²⁵ Por. *ibidem*. Por. przypis 14.

²⁶ D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 164–166. Tertulian, jak wiadomo, zwraca się do elit głównie w pismach apologetycznych: „Romani imperii antistites” (Apol. I, 1).

²⁷ Na ten temat istnieje wzmianka jedynie w pismach św. Hieronima z IV wieku, więc stosunkowo późna i niepewna (Hieronimus, *De viris illustribus* 53, 1–5).

²⁸ D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 177.

²⁹ P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 94: autor dodaje, iż Tertulian „był przekonany, że «dyscyplinę

dopodobnie miał zamiar wskazać chrześcijanom wzorce zawierające gotowe, wręcz podręcznikowe modele zachowań, które należy tylko zastosować, aby osiągnąć sukces, czyli pobożne życie, za które czeka nagroda w niebie. Chcąc uczynić swój przekaz jeszcze bardziej czytelny dla współczesnych Kartagińczyków, autor mógł się posługiwać przykładami znanymi im z życia. Jednak aby przekonać do prawdy chrześcijańskiej ludzi wykształconych, prawdopodobnie uważał za stosowne korzystać ze źródeł literackich cieszących się poczytnością i dających dobry przykład³⁰. W tym czasie w Kartaginie, jak wiadomo, wielką karierę robiły *Metamorfozy* Apulejusza³¹. Jednakże opis nieobyčajnej żony młynarza, modlącej się do boga innego niż wszyscy (scil. do Boga w Trójcy Jedyne)³² po to, by móc uprawiać orgie i upijać się, był dla apologety nie do przyjęcia. Po pierwsze dlatego, że owa młynarzowa była kobietą rozwiązłą, a więc jej przykład mógł wywołać u wyznawców Chrystusa jedynie zgorszenie, po wtóre aluzja do jej modlitwy do Boga Jedyne miała na celu zniesławienie chrześcijan w oczach pogan. Do literatury tego typu mogli niewątpliwie nawiązywać pisarze antychrześcijańscy, jak Celsus czy Fronto³³. W przeciwieństwie do nich Tertulian musiał skorzystać z bardziej pouczających przykładów. Wykształcony literacko na poezji Wergiliusza³⁴ i na prozie Cyserona³⁵ zdecydował się odwołać do postaci tkwiących głęboko w wyobraźni Kartagińczyków – czyli do Dydony (Apol. L, 5–6) i konsula Attiliusza Regulusa (Apol. L, 6).

Kontekst historyczny rzymskiej kolonizacji Afryki jest dla Tertuliana bardzo ważny³⁶. D. E. Wilhite³⁷ uważa nawet, że w teologii dogmatyczno-moralnej apologety przeważa afrykański punkt widzenia. Jest on szczególnie widoczny w konstruowaniu pierwowzorów męczenników, których postaci wywodzą się z tradycji historycznej i prezentują wierność nie tyle Chrystusowi, co idei walki przeciwko Rzymowi³⁸. Tworząc archetypy męstwa moralnego, Tertulian³⁹ powołuje się na znane w Afryce przykłady bohaterskich kobiet i mężczyzn, jak wspomniana Dydona, żona Barkasa, Kleopatra i Regulus. Szczególnie wyeksponowany jest przykład Dydony, której po-

Bożą», precyzyjny i nieugięty kodeks zachowania obowiązujący poważnych chrześcijan, należało zaktualizować nowymi, bezpośrednimi nakazami przekazywanymi wiernym drogą wizji i ekstazy. Chodziło o to, by przeciwdziałać niemoralności i postawom oportunistycznym wśród wyznawców Chrystusa.

³⁰ J. Jundziłł, *op. cit.*, s. 66: autor wzmiankuje, że Tertulian działał w kręgu literacko-sofistycznym w Kartaginie, po powrocie z Rzymu w 195 r.

³¹ Zob. T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, s. 60. Por. J. Jundziłł, *op. cit.*, s. 67: autor potwierdza, iż Tertulian zetknął się z twórczością „swego ziomka, ale nie mówił o tym bezpośrednio”. W każdym razie apologeta był „ukształtowany w ten sam sposób i w tym samym środowisku, co Fronto i Apulejusz”.

³² Lucius Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses* IX, 14–25. Por. J. Jundziłł, *op. cit.*, s. 131: „rozrzutność, a nawet uleganie monoteizmowi (dodano do tego ostatniego rozpustę, chcąc podkreślić negatywny wydźwięk poprzedniej cechy ocenianej jako zabobon) – wszystko u jednej kobiety, żony młynarza”.

³³ Por. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 60.

³⁴ P. Vergilius Maro *Aeneis* I; IV. Por. P. Ovidius Naso, *Heroides* IV; *Fasti* III, 513.

³⁵ Marcus Tullius Cicero, *De officiis* III 99–100.

³⁶ D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 27.

³⁷ *Ibidem*, s. 185–186.

³⁸ Por. *ibidem*, s. 164.

³⁹ Por. *ibidem*, s. 164–166.

stać apologeta poddaje reinterpretacji, eksponując inne niż znane z wersji Wergiliusza przyczyny jej samobójczej śmierci: przyświecającą jej pewną ideę chrześcijańską i patriotyczną. Przesłanie związane z postacią Regulusa jest natomiast jasne i zgodne z przekazaną tradycją, którą Tertulian przywołuje, powołując się na dostępne mu źródła historyczne⁴⁰.

Przypomnijmy zatem kontekst obu historii. Zaczniemy od legendarnej historii tyryjskiej królowny Dydony⁴¹.

Karchedon⁴², król fenickiego miasta Tyru lub Sydonu⁴³, umierając, przekazał władzę synowi Pigmalionowi. Miał też córkę Elisę, zwaną Dydoną, która została żoną księcia Sycheusza⁴⁴. Pigmalion opanowany żądzą władzy i bogactwa nie chciał dać siostrze tak wielkiego posagu, jaki przeznaczył dla niej ojciec. W czasie rodzinnego święta sprowokował awanturę i zabił Sycheusza na ołtarzu bogów. Okrutny czyn brata spowodował natychmiastową reakcję Dydony. Jako kobieta odważna i stanowcza (*virago*⁴⁵) porwała należące do niej skarby i wraz z drużyną wiernych Fenicjan wyruszyła potajemnie na okrętach w kierunku zachodnim, aby szukać dla siebie bezpiecznego miejsca. Wylądowała u ujścia rzeki Bagradas do morza, gdzie poprosiła miejscowego króla o kawałek ziemi, żeby mogła się osiedlić. Władca wymyślił podstęp, by pozbyć się niepożądanych osiedleńców – przysłał królownie skórę byka, mówiąc, że tyle terenu może zająć, ile ogarnie ta skóra⁴⁶. Dydona pocięła ją na cienkie pasma, dzięki czemu zdołała otoczyć nimi duży obszar ziemi na wzgórzu w pobliżu morza. Zbudowano tam zamek obronny, zwany Byrsą⁴⁷, którego ruiny przetrwały do dzisiaj⁴⁸. Tak powstała Kartagina⁴⁹ szybko rozwinęła się w miasto-państwo kontrolujące zachodnią część basenu Morza Śródziemnego. Tadeusz Zieliński podkreśla, że nowi mieszkańcy mieli „zdolności, by nie tylko rozwijać się, ale też i panować za pomocą podstępów i oszustwa nad ludźmi, którzy ich nie lubili, lecz nie dorównywali [...] im pod wzglę-

⁴⁰ Por. Silius Italicus, *Punica* VI, 62–589; Marcus Tullius Cicero, *De officiis* III, 99–100: „neque vero ignorabat se ad crudelissimum hostem proficisci: sed iusiurandum conservandum esse putabat”.

⁴¹ Na ten temat zob. T. Zieliński, *Rzeczpospolita rzymska*, Katowice 1989, s. 119–121.

⁴² Takie imię przywołuje T. Zieliński (*ibidem*, s. 119). Natomiast P. Cintas, powołując się na Justyną, nazywa króla Tyru Multo lub Tyronem (*op. cit.*, s. 17). Według Wergiliusza ojcem Dydony był Belus (*ibidem*, s. 25). Wergiliusz znał dzieło Timajosa i wprowadził na scenę wszystkie postacie z jego opisu: Dydonę, Belusa i siostrę Annę. Belus jest zmyślnym, można powiedzieć, poetyckim nazwiskiem (*ibidem*, s. 67). Niepewność imion orientalnych (Tyron, Multo, Matan, Dydo, Elissa) była naturalna w epoce, gdy owa legenda powstawała (*ibidem*, s. 69).

⁴³ Por. P. Cintas, *op. cit.*, s. 86: królowie Sydonu byli nazywani królami punickimi – po prostu nazwa „Sydończycy” była synonimem nazwy „Punijczycy”.

⁴⁴ P. Vergilius Maro, *Aeneis* VI, 473.

⁴⁵ Zob. P. Cintas, *op. cit.*, s. 15: przydomek ten nadano jej w Afryce tuż po tragicznej śmierci na stosie. Por. P. Brown, *op. cit.*, s. 92–93: autor zauważa, że podobny motyw występuje w męczeństwie św. Perpetuy, która ma wizję, iż zamienia się w mężczyznę, by móc walczyć z Egipcjaninem.

⁴⁶ Por. P. Cintas, *op. cit.*, s. 68–69: wersje dotyczące założenia Kartaginy różnią się w szczegółach, według jednych początkiem było znalezienie głowy byka, według innych głowy konia.

⁴⁷ Najstarsze opowiadania o Kartaginie znamy ze źródeł greckich, gdyż kroniki kartagińskie nie zachowały się. O ich greckim pochodzeniu świadczy używana do dziś grecka nazwa pałacu „Byrsa” (gr. skóra).

⁴⁸ T. Zieliński, *Rzeczpospolita...*, s. 119–120.

⁴⁹ Według niektórych podań Elissa najpierw założyła Utykę, dopiero potem Kartaginę.

dem umysłowym⁵⁰. Zdaniem Juliusza Jundziłła, Fenicjanie mieli „silną świadomość odrębności tradycji, dumę z dawnych korzeni i języka rodzimego. Dopiero w II wieku romanizacja zaowocowała obecnością Afrykanów w Italii”⁵¹.

Kiedy Eneasza po upadku Troi szukał ojczyzny w Italii, wskutek burzy na morzu dotarł do brzegów kartagińskich⁵². Dzielnego Trojanin został gościnnie przyjęty przez królową Dydonę⁵³, która od razu się w nim zakochała i zapragnęła, by został jej mężem i władcą dopiero co założonego miasta. Niestety Eneasza, chociaż polubił władczynię, miał wieszczkę, w którym bóg Merkury przypominał mu o powinności założenia nowego miasta w Italii, nie zaś w Afryce. Trojanin, wiedząc o uczuciach Dydony (wynika to z ostatniej rozmowy kochanków⁵⁴), ale posłuszny woli bogów, postanowił wyruszyć potajemnie w dalszą drogę. Jego ukryte zamiary nie na długo pozostały tajemnicą. Dydona-Elissa⁵⁵, nie mogąc znieść hańby porzucenia, zabiła się w sposób niezwykle spektakularny. Przebiła się nożem⁵⁶ i rzuciła na przygotowany stos ofiarny – prawdopodobnie pałac nie tylko siebie, ale i całe miasto⁵⁷. Mimo że przegrana, jednak do końca pragnęła decydować. Musiała się zemścić na Eneaszu, tak jak wcześniej uciekła przed bratem – mordercą męża⁵⁸. Dlatego przygotowała ten „spektakl”, by Eneasza, odpływając, widział łuny płonącego miasta⁵⁹ i „napawał

⁵⁰ *Ibidem*, s. 120–121. Por. P. Cintas, *op. cit.*, s. 19: symbolem twardej umysłowości Punijczyków i wiecznego niewolnictwa narzucanego przez nich była głowa byka. Kartagina wzniesiona 72 lata przed założeniem Rzymu nastawiona była na odnoszenie sukcesów militarnych. Kartagińczycy często wznosili do bogów modły o ukaranie wrogów, składając im ofiary z ludzi dorosłych i z dzieci. Por. Pall. I, 3: Tertulian mówi o żądzy wojny u Kartagińczyków, którzy w walce posługiwali się taranem. Zob. P. Vergilius Maro, *Aeneis* I, 14.

⁵¹ J. Jundziłł, *op. cit.*, s. 38. Por. *ibidem*, s. 37: autor podaje, że latyfundia należały do cesarzy i arystokracji; ich właściciele wyzyskiwali dzierżawców, gdyż stanowili oni mieszaninę „ludności tubylczej, nawet koczowniczej, często nie znającej łaciny [...] z ludnością napływową”.

⁵² S. Stabryła, *Księga legend rzymskich*, Kraków 1998, s. 79: poetycka wersja romansu Dydony i Eneasza wywarła znaczny wpływ na literaturę i sztukę. „Jest jednak poważna niespójność chronologiczna w legendzie o spotkaniu Dydony i Eneasza. Według źródeł antycznych Troja została zburzona około 1200 p.n.e. [...], a założenie Kartaginy datuje się na koniec wieku IX p.n.e. (Justynus – 825 r., Timajos – 814 r.)”. Por. P. Cintas, *op. cit.*, s. 10–11.

⁵³ Zob. P. Cintas, *op. cit.*, s. 13: przydomek Dydo został nadany księżniczce tyryjskiej z powodów znanych starożytnym (Dydo w jęz. punickim oznacza „errans” – błąkającą się lub „virago” – kobietę o męskich cechach charakteru; w j. semickim „dāwīdum”, czyli królową), imię to nie figuruje w onomastyce punickiej. Wergiliusz przywołuje w Eneidzie postać założycielki Kartaginy bez różnicowania na Dydonę czy Elisę. Preferując to pierwsze, staje się odpowiedzialny poprzez swoją epopeję za rozpowszechnienie tego imienia. Po nim kontynuuje ową tradycję Dydony P. Owidiusz Naso (*Fasti* III, 513).

⁵⁴ P. Vergilius Maro, *Aeneis* IV, 300–380.

⁵⁵ Por. P. Cintas, *op. cit.*, s. 70: Wergiliusz nazywa Dydonę Elisą tylko trzykrotnie i to z żalem, wiedząc dobrze, iż jej imię pełne jest aluzji poetyckich – w języku punickim „ēl’išša” oznacza „Dieu-femme” = „virago”, czyli kobietę męską. Inna ajiologia wywodzi się z „ēlēš” lub „ēlēssa”, oznaczając „ginącą w ogniu”, co można rozumieć jako aluzję do śmierci Dydony na stosie. Trzecie znaczenie tego imienia „ēl” i „ša” odnosi się „ad virum suum”, nie znaczy to, że zabiła swego męża, ale że dokonuje samozniszczenia z uwagi na jego pamięć, chcąc być wierna (Zob. *ibidem*, s. 12–13).

⁵⁶ Jest to znany motyw literacki, kiedy kobieta, zdradzona lub zmuszona do cudzołóstwa, zabija się nożem – zob. opowiadanie o Lukrecji, żonie Kollatynusa, zgwałconej przez Sykstusa Tarkwiniusza, syna Tarkwiniusza Pysznego (S. Stabryła, *Księga legend...*, s. 235–248). Por. Martyr. IV, 5.

⁵⁷ P. Vergilius Maro, *Aeneis* IV, 665–667; 677–669; V, 4.

⁵⁸ *Ibidem*, 651–652. Por. Silius Italicus, *Punica* VI, 62–589.

⁵⁹ P. Vergilius Maro, *Aeneis* IV, 656.

się⁶⁰ ich widokiem. Przed śmiercią przekleła wiarołomnego gościa, wieszcząc mu, iż z jej prochów powstanie w przyszłości mściciel: „exoriare aliquis nostris ex ossibus ultor!”⁶¹. Zginęła więc przedwczesną śmierciąadaną sobie w nagłym szaleństwie⁶² z powodu znieważonej miłości⁶³. Jej historia pozostaje w zgodzie z poglądami Tertuliana i Ojców Kościoła, iż cudzołóstwo jest zawsze siłą niszczącą, spowodowaną zgubną namiętnością, szkodzi ono wszystkim, zwykle bardziej kobietom niż mężczyznom (Virg. XVII, 3)⁶⁴.

Nie wiadomo, na ile Kartagińczyk posługuje się wzorem literackim zaczerpniętym z Wergiliusza, na ile zaś zna tę historię ze źródeł historycznych Timajosa (IV/III w. p.n.e.), Dionizjusza z Halikarnasu czy Welejusza Paterkulusa, przekazanych przez Justynusa (II w. n.e.)⁶⁵. Ocena źródeł nie jest naszym zadaniem. Natomiast zgadzamy się z S. Gsell⁶⁶, iż ta legenda posiada swój ukryty sens, polegający na tym, że miała ona być przede wszystkim źródłem inspiracji poetyckiej. Zatem interesujący jest dla nas wyłącznie sposób, w jaki apologeta rekonstruuje legendę o Dydonie, tak, aby jej negatywne uczucia zazdrości, mściwości, szaleństwa i nienawiści aż po grób (królowa nie chce przebaczyć Eneaszwowi, nawet będąc w zaświatach)⁶⁷ zamienić, eksponując jej miłość, wierność, skromność i odwagę (Apol. L, 5–6). Tertulian, biorąc pod uwagę cnoty kojarzone z imieniem „Elissa” lub „Dydona”, przedstawia kobietę o cechach męskich (*virago*), odważną wdowę, dbającą aż do śmierci o pamięć zmarłego męża, znoszącą trudy w drodze do celu (*errans*), jak również pełną godności królową (Dido = sem. *dāwidum* – królowa⁶⁸). Takie, zdaniem Tertuliana, mają być kobiety chrześcijańskie – wiedząc o tym, że pochodzą od Ewy (Cult. I, 1), nie powinny ulegać złu (w tym wypadku – pożądaniu) ani postępować wbrew zasadom za cenę jakiegokolwiek kompromisu (Martyr. IV, 5–8)⁶⁹. Prawdziwa miłość umie walczyć z pożądaniem, opiera się też zazdrości i mściwości, wypływającym ze złe pojętej ambicji (Pat. XII). Jej ozdobą jest powściągliwość, która dzięki łasce Ducha przyczynia się do świętości, będącej ostatecznym celem wędrowców na ziemi (Pat. XIII). Do tego wizerunku idealnego chrześcijanina należy dodać jeszcze nakaz oddawania życia za prawdę i wierność raz złożonej Chrystusowi przysiędze (Pat. XIII). Ilustracją tych chrześcijańskich cnót jest

⁶⁰ *Ibidem* V, 5.

⁶¹ *Ibidem* IV, 620.

⁶² *Ibidem*, 690.

⁶³ *Ibidem* V, 7.

⁶⁴ Virg. XVII, 3: „Quas propterea infelicissimas ait Romana quaedam regina quod adamare magis quam adamari possint”. Por. P. Brown, *op. cit.*, s. 99–101.

⁶⁵ P. Cintas, *op. cit.*, s. 12–19: wszystkie źródła potwierdzają, że Kartaginę założyła pod koniec IX wieku kobieta krwi królewskiej z Tyru. Opowiadania dotyczące założenia Kartaginy były rodzajem legendy funkcjonującej w czasach współczesnych i cieszyły się niezwykle popularnością. Zarówno Timajos, jak i Meander z Efezu inspirowali się jakimś wspólnym źródłem literackim, bliskim wersji Wergiliusza (s. 68). Z kolei poetycką wizję Wergiliusza mógł znać historyk Pompejusz Trogus, który zainspirował nią Owidiusza, Juwenalisa i innych poetów (s. 68).

⁶⁶ Por. S. Gsell, *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, Paris 1921, s. 385. Zob. P. Cintas, *op. cit.*, s. 68.

⁶⁷ P. Vergilius Maro, *Aeneis* VI, 450–476.

⁶⁸ Zob. P. Cintas, *op. cit.*, s. 15.

⁶⁹ Apol. L, 5–6: „Aliqua Carthaginis conditrix rogo secundum matrimonium evadit: o praeconium castitatis et pudicitiae!”

przytoczona przez Tertuliana, w celu apologetycznym, historia Attiliusza Regulusa (Apol. L, 6)⁷⁰, bohaterskiego Rzymianina z czasów I wojny punickiej⁷¹.

Po zwycięstwie pod Myle (260 r. p.n.e.) Rzymianie wysłali do Afryki silną eskadrę na czele z Regulusem, który poprowadził swe wojska drogą lądową. Fenickie wioski i miasta witały go jako zdobywcę miasta Dydony. Zwycięski Rzymianin pozostawił w Afryce część wojska, resztę odesłał. Tymczasem Kartagińczycy zjednoczyli się pod wodzą Spartanina Ksantipposa, który zadał Regulusowi poważną klęskę. Większość żołnierzy rzymskich i sam wódz dostali się do niewoli, część uciekła drogą morską. Kartagińczycy tryumfowali. Postanowili okrutnie ukarać miasta, które poparły Regulusa, aby już nigdy nie doszło do ich zdrady. Odwet spowodował jeszcze większą niechęć ich mieszkańców. Tymczasem zwycięscy Kartagińczycy, chcąc zawrzeć pokój z Rzymem, jako emisariusza wysłali pod przysięgą⁷² swojego zakładnika, konsula Regulusa. Miał on uzyskać pokój na korzystnych dla Kartaginy warunkach, skłonić senatorów do zgody na wykup kartagińskich jeńców wziętych na wojnie, a w razie niepowodzenia misji oddać się w ręce wrogów. Poseł dał słowo, że wróci do niewoli, choć wiedział, że czeka go okrutna śmierć. W obliczu senatu rzymskiego w świątyni na Polu Marsowym przedstawił oba punkty swojej misji. Doradził, aby nie zawierać pokoju, rezygnując z rychłego zwycięstwa, ani nie pozwolić na wykup jeńców w zamian za ocalenie jego życia. Chodziło o to, by nie tworzyć precedensu, że można walczyć o życie za cenę haniebnego kompromisu. Kiedy senat przyznał mu rację, podziękował bogom i wyszedł ze świątyni. Nie pożegnawszy się nawet z rodziną, jako jeńiec wrócił do Kartaginy, by dotrzymać swej przysięgi aż do śmierci.

Obie historie łączy to, że rozgrywają się w Kartaginie i są trwale związane z przeszłością tego legendarnego miasta. Protagonisci, podobnie jak sam Tertulian, to postacie graniczne pomiędzy kulturami rzymską a punicką, która bliższa jest kulturze syryjsko-babilońskiej⁷³. Dydona i Regulus, poświęcając swoje życie, mają zgoła inne motywacje. Zdradzona Elissa, według Wergiliusza, chce dokonać zemsty, pali więc siebie oraz miasto. W wersji przyjętej przez Tertuliana jest dzielną wdową, która ginie w obronie honoru swego męża, małżeństwa raz zawartego i miasta, niszcząc je, by nie oddać wrogowi. Ponieważ pisarza nie interesują przykłady skrajne, takie jak Dydona zakochana do szaleństwa w Eneasz, wiedząc, iż jej postępowanie zależy od siły pożądania⁷⁴, dokonuje świadomej reinterpretacji postaci ze znanej legendy. Kartagińska królowa w jego ujęciu nie jest już postacią destrukcyjną, lecz bohaterską (Apol. L, 6). Woli umrzeć samobójczą śmiercią, niż żyć w hańbie, godząc się na powtórne małżeństwo z Jarbasem, królem Libii (Apol. L, 6). Wergiliusz ukazał namiętność Dydony jako

⁷⁰ Apol. L, 6: „Regulus, ne unus pro multis hostibus viveret, toto corpore cruces patitur: o virum fortem etiam in captivitate victorem!”

⁷¹ Zob. Silius Italicus, *Punica* VI, 62–589. Por. T. Zieliński, *Rzeczpospolita...*, s. 128–130.

⁷² Marcus Tullius Cicero, *De officiis* III, 99–100: „quamdiu iureiurando hostium teneretur, non esse se senatorem”.

⁷³ Zob. P. Cintas, *op. cit.*, s. 26–27.

⁷⁴ Por. P. Brown, *op. cit.*, s. 100: apologeti, w tym Tertulian, doszli do prostego wniosku, że kobiety są z natury uwodzicielskie i nawet chrzest nie jest w stanie tego zmienić. Należy więc stosować różne środki ostrożności zarówno w świecie pogańskim, jak i chrześcijańskim, by wymusić na nich skromność. Stąd wynikał nakaz noszenia zasłon na twarzy czy zakaz strojenia się.

siłę niszczącą, wywołującą zazdrość, szaleństwo i żądzę zemsty⁷⁵. Tertulian, powołując się na przykład Elissy, uczy Kartagińczyków, że od negatywnych uczuć bohaterki Wergiliusza lepsza jest równowaga umysłu i prawdziwa miłość w stylu tej wielbionej przez św. Pawła w słynnym hymnie⁷⁶ („dilectio”, Pat. XII, 8–10). Apologeta przypomina wiernym, że Pan potępił zemstę jako żądzę negatywną, wynikającą z niecierpliwości, ambicji albo złośliwości (Pat. X, 1). Zastąpił ją powstrzymywaniem się od grzechu cudzołóstwa, przebaczeniem oraz pokutą, w konsekwencji której człowiek doznaje uzdrowienia (Pat. XII, 4–5). Ideałem dla Tertuliana jest cierpliwość personifikowana przez niego jako kobieta ubrana na biało, o jasnej, pięknej cerze („vultus illi tranquillus et placidus, frons pura nulla maeroris aut irae”, Pat. XV, 4). Jest ona darem Boga, ucieleśnionym w osobie Chrystusa (Pat. III–IV), dającego przykład wiernym, jak poprzez powściągliwość⁷⁷ („continentia” Pat. XIII, 5) mają podążać w kierunku świętości (Pat. XIII, 5⁷⁸).

Regulus natomiast posiada wszystkie najlepsze cnoty („virtutes”) Rzymianina. Obowiązek wobec bogów i ojczyzny każe mu odrzucić całkowicie troskę o siebie i rodzinę, a kierować się wyłącznie dobrem państwa. Jest wierny aż do końca⁷⁹ i, podobnie jak Elissa, woli umrzeć, niż żyć w hańbie z powodu niedotrzymania złożonej przysięgi.

Ciekawą rzeczą jest to, że Kartagińczyk Tertulian nie powołuje się na przykłady Hannibala, Hazdrubala czy kogokolwiek z rodu Barkidów⁸⁰. Jest to z pewnością ukłon w kierunku Rzymu⁸¹ i podkreślenie, że on, będąc rzymskim obywatelem, należy do wspólnego kręgu kultury i że wychowany został na tych samych wzorach literackich, co większość wykształconych Rzymian. Zatem sięgając do historii Regulusa, tworzy wspólną płaszczyznę porozumienia, zależy mu bowiem na tym, by jego traktaty były czytane i dobrze zrozumiane. Tertulian chciał być może zwrócić uwagę na to, że skoro postaci znane Kartagińczykom głównie z przekazów literackich potrafiły się wykazać męstwem i niezłomnością w obronie honoru, godności, czyli w imię „virtus” (Martyr. IV, 5–7), to tym bardziej chrześcijanie, ludzie Boży, napełnieni Duchem Świętym oraz jego charyzmatami, nie powinni się bać żyć godnie (tzn. według Boga) ani lękać się godnie umierać, jako tzw. świadkowie prawdy Chrystusa:

⁷⁵ P. Vergilius Maro, *Aeneis* V, 4–5.

⁷⁶ 1 Kor 13, 4–8.

⁷⁷ Cast. I: powściągliwość jest odrzuceniem tego, co Bóg nam odebrał jako szkodliwe.

⁷⁸ Por. Cast. X, 4–5.

⁷⁹ Jego wierność wynika z męstwa i wielkoduszności (Por. Marcus Tullius Cicero, *De officiis* III, 99–100: „magnitudo animi et fortitudo”).

⁸⁰ Martyr. IV, 4–5: powołuje się na przykład żony Hasdrubala Bithiasa, która zginęła z dziećmi w płomieniach palącej się Kartaginy (ok. 148–146 r. p.n.e.), aby nie widzieć, jak jej mąż idzie do niewoli Scypiona.

⁸¹ D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 166–167: autor uważa, że archetypem męczennika w pismach Tertuliana nie jest wyłącznie bohater walczący przeciw Rzymowi, na zasadzie historycznej opozycji Kartagina – Rzym, ale są nim kobiety, które sprzeciwiają się odważnie rzymskim mężczyznom: Dydona – Eneaszowi, żona Hazdrubala Bithiasa – Scypionowi, Kleopatra – Augustowi. Następuje celowe odwrócenie ról – kobiety są silne jak mężczyźni, mężczyźni słabi jak kobiety.

Haec, benedicti, non sine causa Dominus in saeculum admisit, sed ad nos et nunc exhortandos [...], si reformidaverimus pati pro veritate in salutem, quae alii affectaverunt pro vanitate in perditionem.

(Martyr. V, 2)

Erunt nobis in testimonium et feminae quaedam saeculares ob uniuratus obstinationem famam consecutae; aliqua Dido [...] vel illa Lucretia [...].

(Cast. XIII, 3)

Odwolanie się do Dydony nie tylko może być prefiguracją męczeństwa w imię zasad wiary, ale też posiada głębszy sens. Wskazuje ono na pewną ciągłość historyczną istniejącą pomiędzy chrześcijanami z Tyru a wiernymi kartagińskimi, zwłaszcza że Kościół tyryjski był wcześniejszy od afrykańskiego⁸². A to oznacza, że ekspansja chrześcijaństwa przebiegała z Bliskiego Wschodu (Syrii, Palestyny i północnej Mezopotamii) oraz Azji Mniejszej na zachód, obejmując swoim zasięgiem kolejno: Cyrenajkę, Trypolitanie, Kartaginę, Numidię i Hiszpanię. Montanizm również przyszedł ze Wschodu (Frygia w Azji Mniejszej⁸³), podobnie jak kościół Marcjona⁸⁴. Pierwsi męczennicy z Lyonu (Lugdunum) byli Grekami⁸⁵. Natomiast siły niszczące chrześcijaństwo (mam na myśli arianских Wandalów) – odwrotnie – nadciągnęły do Kartaginy z Hiszpanii.

Dla pełnego obrazu społeczności rzymskiej kolonii ważne też jest uwzględnienie obecności żydowskiej diaspory w Colonia Julia Karthago. Judaizm miał na apologetę wielki wpływ, widoczny nie tylko w akceptacji przez niego dziedzictwa starotestamentowego (*Adversus Iudeos*, *Ad nationes*, *Apologeticum*, *Adversus Marcionem*), jak również w rygorystycznym podejściu do modlitwy i przepisów prawa oraz w niechęci do idolatrii (*De idololatria*). Zdaniem C. Aziza⁸⁶ istnieje nieformalny związek między treścią pisma *De idololatria* a żydowskim traktatem *Aboda Zara* na ten sam temat. Godne podkreślenia jest to, że zakaz idolatrii odnosił się najpierw do narodu wybranego – Żydów, następnie do wszystkich wiernych Bogu, którzy zostali wyzwoleni ze świata zabobonu: „ab omni factura atque cultura idolorum cavere” (Scorp. II, 13). W *De idololatria* Tertulian szczegółowo omawia różne sytuacje, których należy unikać z uwagi na niebezpieczeństwo zmazy („macula”). Świadczy to niewątpliwie

⁸² A. Harnack, *op. cit.*, I, s. 98–100: autor uważa, że w Damaszku chrześcijanie byli już w czasie nawrócenia św. Pawła (Dz 9, 2–19). Tyr stał się stolicą kościelną w II stuleciu. Na ten temat mamy wiele świadectw u św. Euzebiusza, włącznie z informacjami na temat męczenników tyryjskich i tych z Damaszku (Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VII, 32; IX, 7).

⁸³ Prax. I, 5: „Nam idem tunc episcopum Romanum, agnoscentem iam prophetias Montani, Prisca, Maximillae, et ex ea agnitione pacem ecclesiis Asiae et Phrygiae inferentem, falsa de ipsis prophetis et ecclesiis eorum adservando et praecessorum eius auctoritates defendendo coegit et litteras pacis revocare iam emissas et a proposito recipiendorum charismatum concessare”.

⁸⁴ Por. A. Harnack, *op. cit.*, I, s. 101: autor informuje, że w 318 r. istniała wspólnota marcjonitów w Damaszku.

⁸⁵ *Ibidem*: chrześcijaństwo zakorzeniło się tam, gdzie byli Grecy. Autor uważa, że najpierw następowala hellenizacja, a dopiero potem chrystianizacja, nie odwrotnie. Greckie, czyli chrześcijańskie, były ośrodki w Damaszku i Palmirze, natomiast do najbardziej pogańskich na Bliskim Wschodzie miast, Emessy i Heliopolis, chrześcijanie nie byli dopuszczani.

⁸⁶ Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 222–223.

o inspiracjach judaistycznych Tertuliana, których źródłem mogły być jego dyskusje z rabinami kartagińskimi. Wiadomo, że Żydzi w Kartaginie pojawili się wskutek rewolty w 66 r. n.e. Cesarz Tytus po zburzeniu Jerozolimy i świątyni osiedlił w tym mieście tysiące niewolników żydowskich (świadczą o tym napisy odczytane w ich nekropolii w Gamrat, na północ od Kartaginy)⁸⁷, pozostali przybyli po powstaniu Bar Kochby w 135 r.⁸⁸ Społeczność żydowska rozwijała się szybko, osiągając szczyt w IV wieku. Żydzi kartagińscy prawdopodobnie nie mieli tego samego statusu co ciesząca się dużo większą swobodą żydowska wspólnota w Aleksandrii przed 115 r. Ich religię opartą na odczytywanej w synagogach Torze kontrolowali cesarze rzymscy przy pomocy edyktów, podobnie jak nadzorowali oni kolegia religijne istniejące w Kartaginie na wzór rzymskich⁸⁹. Władcy obawiali się szczególnie znajomości przez Żydów magii i astrologii – tajemnej wiedzy zaczerpniętej od Chaldejczyków⁹⁰. Judaizm w połączeniu z religiami helleńską i chrześcijańską dał początek gnozie⁹¹, uznanej w czasach Tertuliana za herezję⁹², którą, jak wiemy, apologeta zwalczał (*De praescriptione haereticorum*, *Scorpiace*, *De carne Christi*).

⁸⁷ M. J. Brown, *op. cit.*, s. 182. Por. M. Hours-Miédan, *op. cit.*, s. 140.

⁸⁸ A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, przeł. A. Guryń, U. Suchodolska, Warszawa 1990, s. 92. Por. M. J. Brown, *op. cit.*, s. 182.: autor podaje, iż było to w 132 r.

⁸⁹ M. J. Brown, *op. cit.*, s. 182–185.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ Zob. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2002, s. 242–243: autor ma na myśli system gnostyczny Walentyna z Aleksandrii. Por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 34: na gnostycki mit kosmicznej katastrofy składa się opowieść o upadku Ewy z Księgi Rodzaju oraz apokaliptyka judaistyczna z mitem Lewiatana, który ogonem trzymanym we własnej paszczy otoczył kosmos, by uratować Bożego wybrańca. Dusza owego wybrańca obdarzonego iskrą Bożą musiała umieć się wyzwolić z działania mocy złych i przedostać się w końcu do nieba, dzięki zaklęciom i amuletom – w czym widać wpływy magii i astrologii. Centralną ideą gnostycyzmu był mit odkupienia, z tą różnicą wobec chrześcijaństwa, że odkupicielem miał być Samarytanin Szymon Mag, a nie Chrystus. Gnostycy gardzili materią jako obcą Bogu i stąd wynikało odrzucenie przez nich wcielenia Chrystusa, Jego śmierci i zmartwychwstania (walentynianie). Konsekwencją przyjęcia przez gnostyków nowego porządku moralnego było odrzucenie alegorii w rozumieniu Biblii jako wypełnienia starotestamentowych prorocत्व w Nowym Testamencie i przeciwstawianie Boga Jahwe – okrutnego Boga Sprawiedliwości, Bogu Miłości, którym był Jezus (herezja Marcjona).

⁹² Nie jest to herezja w dzisiejszym rozumieniu tego słowa, gdyż istniała ona jeszcze przed chrześcijaństwem, a więc brak punktu odniesienia, jakim była sformułowana doktryna katolicka (I wiek p.n.e. – I wiek n.e.); odwrotnie — doktryna katolicka ukonstytuowała się wskutek walki z gnostycyzmem (Zob. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 238).

ROZDZIAŁ II

TERTULIAN WOBEC DZIEDZICTWA STAROTESTAMENTOWEGO

Pytaniami zasadniczymi, jakie stawia Tertulian, są kwestie, co nowego („aliquid propriae”¹) wnieśli do religijności chrześcijanie i czy Nowe Przymierze zawarte pomiędzy nawróconym narodem a Bogiem jest faktycznie czymś nowym, czy też zostało ono zapowiedziane wcześniej w pismach prorockich. Najpierw omówię poglądy Tertuliana na temat dziedzictwa starotestamentowego, jakim jest wiara w Boga Jedyneho, stwórcę nieba i ziemi, zawarte z Nim przymierze, otrzymanie prawa, grzech bałwochwalstwa i zagłada narodu wybranego jako kara za ten grzech. Następnie, na zasadzie odwrotności, zostanie ukazana Tertuliańska koncepcja chrześcijańskiej drogi od nawrócenia do Nowego Przymierza: chrzest jako wybawienie od grzechu, przyjęcie nowego prawa i zawarcie Nowego Przymierza z Bogiem. Tym dawcą nowego prawa jest według Tertuliana Chrystus. Uchyła On niektóre przepisy starego prawa, niepotrzebne na drodze do zbawienia, natomiast pokazuje jego pierwotny, bliski porządkowi naturalnemu sens². W ten sposób, wypełniając prawo własnym życiem, stanowi On wzór dla idealnego chrześcijanina.

Zanim jednak przejdę do szczegółów, warto przez moment zastanowić się nad tym, jakie były relacje Żydów i chrześcijan i czy można, znając zapalczywość Tertuliana, uznać jego poglądy na ten temat za miarodajne i obiektywne.

Autor *Apologeticum* pamiętał z pewnością czasy, kiedy chrześcijaństwo, jak to określił Adalbert G. Hamman³, żyło „w cieniu” judaizmu. Takie stwierdzenie wynikało z faktu, że pierwsze nawrócenia na chrześcijaństwo dokonały się, zarówno w Kartaginie, jak w Rzymie, wśród żydowskich osadników wygnanych z Jerozolimy dekretem cesarza Tytusa⁴. Wyznawcy obu religii niedługo żyli w zgodzie. Jak uważa A. G. Hamman⁵, Żydzi i chrześcijanie szybko znaleźli się w opozycji wobec siebie:

W pierwszym wieku życie chrześcijańskie było tak związane z judaizmem, że państwo rzymskie nie rozróżniało jednych wyznawców od drugih, lecz myliło do tego stopnia, że

¹ Apol. XXI, 1–2.

² Zob. H. Grzeškowiak, *Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25, 1978, z. 3, s. 8, przyp. 17: autor, uważa, że „prawo naturalne w rozumieniu Tertuliana jest prawem Chrystusowym, stanowiącym na zasadzie jedności dzieła stworzenia z dziełem odkupienia, integralny element pełni prawa Chrystusowego”.

³ A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, przeł. A. Guryn, U. Sudolska, Warszawa 1990, s. 24.

⁴ *Ibidem*, s. 23.

⁵ *Ibidem*.

przyznawało im te same przywileje: swobodne sprawowanie kultu, zwolnienie ze służby wojskowej, [...] zwolnienie od obowiązków nie do pogodzenia z monoteizmem. Dyspensa od kultu cesarza była kompensowana modlitwą w jego intencji. [...] Młody kościół korzy- stał aż do końca I wieku ze statusu żydowskiego, mimo krótkich prześladowań za Nerona⁶.

Sytuacja ta uległa zmianie, gdy na początku II wieku państwo uznało oryginal- ność i autonomię ruchu chrześcijańskiego, o czym świadczy list Pliniusza do cesarza Trajana⁷. Zdaniem A. G. Hammana, Żydzi, już wtedy świadomi nowości chrześcijań- stwa, czuwali nad usuwaniem wszelkich niejasności i rozbieżności doktrynalnych, któ- re mogłyby być niejasne dla władz rzymskich. Niektórzy prozelici, chcąc nawiązać do tradycji Zakonu Mojżeszowego, zaczynają tworzyć wspólnoty judeochrześcijańskie⁸. Na początku II wieku odrębność Żydów „zaznacza się wyraźnie”⁹. A. G. Hamman zauważa, że w roku 135, kiedy „rozpętała się burza wokół judaizmu”¹⁰, odpowiedzial- ność za rozruchy spadła na Żydów, podczas gdy chrześcijan cesarz Hadrian nie ścigał ani nie karał (Apol. V, 6).

Sami chrześcijanie odcinają się od judaizmu i potwierdzają swą niezależność. Kościół w czasach Tertuliana ma już za sobą pierwsze prześladowania i odczuwa po- trzebę wewnętrznej spójności. Już w czasach apostołskich św. Paweł, nawracając pogan w Syrii i Antiochii, staje się ich rzecznikiem w sprawie uchylenia niektórych przepi- sów prawa Mojżeszowego. Apostoł Paweł z Barnabą udają się wspólnie do Jerozolimy, gdzie odbywa się tak zwany I sobór apostołski¹¹. Ustalają wraz z Jakubem, znanym z gorliwości w zachowywaniu starego prawa, żeby utrzymać następujące przepisy: „powstrzymanie się od [...] ofiar dla bałwanów, od krwi i od rzeczy dławionych [...] oraz od porubstwa”¹². To ostatnie miało charakter moralny, dwa pierwsze natomiast – rytualny i z czasem przestały one obowiązywać. Echem tych wydarzeń jest, jak moż- na przypuszczać, wykład Tertuliana o czasowości praw starotestamentowych, które Chrystus uznaje za niepotrzebne do zbawienia i uchyła obowiązek ich przestrzega- nia (Iud. II–V). Sukcesem soboru było zwolnienie gmin poganochrześcijańskich od obrzezania i od prawa Mojżeszowego w ogóle. Jak stwierdza T. Zieliński¹³, uchylenie

⁶ *Ibidem*, s. 92–93. Por. Apol. XXI, 1: Tertulian podkreśla, że Rzym pozwalał narodom podbitym zatrzymywać swoje bóstwa: „[...] insignissima religio, certe [...] licita”.

⁷ C. Plinius Caecilius Secundus Minor, *Epistulae* X, 96. A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 92.

⁸ T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2002, s. 322: autor uważa, że świat pozapogański dzieli się na trzy części: żydowską, judeochrześcijańską i poganochrześcijańską. Judeochrześcijańska, podlega- jąca zakonowi Mojżesza, ale i przykazaniom Chrystusa, jest podwójnie obciążona. Jako taka nie ma szans ani na rozwój, ani na przetrwanie.

⁹ A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 92.

¹⁰ *Ibidem*; por. C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977, s. 113. Por. Apol. XXI, 5: „quibus nec advenarum iure terram patriam saltim vestigio salutare conceditur”. Jest to aluzja do stłumienia przez Juliusza Sewera powstania żydowskiego pod wodzą Bar Kochby. Skutkiem zdławienia tej rewolty było wypędzenie Żydów z Jerozolimy bez możliwości powrotu. „W dzień zburzenia Jerozolimy mogli przybyć i popłakać na ruinach świętego miasta” (Q. S. F. Tertulian, *Apologetyk*, tłum., wstęp i objaśnienia J. Sajdak, Poznań 1947, s. 92, przyp. 3).

¹¹ Zob. Dz 15, 1–29. Por. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 322.

¹² T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 322–323. Por. Dz 15, 29.

¹³ *Ibidem*, s. 323: zabieg obrzezania był czasem uznawany przez prawo rzymskie za równoznaczny z kastracją.

przepisów dawnego prawa zdecydowało o przetrwaniu chrześcijan i umożliwiło im ewangelizację świata helleno-rzymskiego¹⁴. Sam Jakub, choć gorliwie przestrzegał przepisów zakonu, podzielił jednak zdanie apostoła Pawła, że należało wybrać własną drogę, „nie niepokojąc tych, którzy z pogan nawracają się do Boga”¹⁵.

Chrześcijanie, początkowo bardzo tolerancyjnie nastawieni do Żydów¹⁶ i pogan, w niedługim czasie po śmierci Dwunastu, mając za sobą pierwsze prześladowania¹⁷, myślą o wewnętrznej jedności i niezależności od wpływów. Jak wynika z pism Tertuliana, rodząca się w czasach Tyberiusza prawda miała wielu wrogów, wśród których byli i Żydzi:

Cum odio sui coepit veritas; simul apparuit, inimica est. Tot hostes eius quot extranei, et quidem proprie ex aemulatione Iudaei, ex concussionem milites, ex natura ipsi etiam domestici nostri.

(Apol. VII, 3)

Mowa jest w tym tekście o pewnej „aemulatio”¹⁸, z powodu której Izraelici posuwają się aż do denuncjacji chrześcijan na śmierć. Nic dziwnego, że w piśmie *Scorpiace* znajdziemy gorzką puentę: „Synagogae Iudeorum fontes persecutionum”¹⁹ (Scorp. X, 10). Z pism Tertuliana wynika, że Żydzi nie tylko denuncjowali chrześcijan, ale także ich oczerniali. Szczególnie boli apologetę kpina z Chrystusa, którego przedstawiano jako ukrzyżowanego człowieka z głową osła (Apol. XVI, 10)²⁰. Autor uważa za wielki grzech i błąd Żydów, że nie uwierzyli w Chrystusa człowieka, mimo iż jego przyjsię

¹⁴ Por. S. Naskręt, *Tertulian – u źródeł procesu latynizacji chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie”, 92, 1979, z. 3, s. 361–366: „Dekret Soboru Jerozolimskiego oznaczał zwycięstwo idei uniwersalistycznej nad żydowskim partykularyzmem [...] był to początek hellenizacji chrześcijaństwa [...] Latynizacja chrześcijaństwa oznacza między innymi i to, że coraz większe znaczenie zyskuje w nim prawo i prawnicze podejście do [...] zagadnień wiary i życia”.

¹⁵ T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 322. Por. Dz 15, 28. Zob. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 323: autor uważa, iż gmina judeochrześcijańska w wyniku postanowień soboru jerozolimskiego zwolniła poganochrześcijan od wypełniania nakazów zakonu Mojżesza. Od tej pory podlegali oni wyłącznie „przykazaniom Chrystusa, którego jarzmo wdzięczne jest, a brzemie lekkie [Mt 11, 30]. [...] Ich przyszłością [...] było i przeżycie i rozwój”. To postanowienie soboru było w dużej mierze wynikiem sukcesów misyjnych apostoła Pawła.

¹⁶ Żydzi już w pierwszych wiekach oczerniali i denuncjowali chrześcijan w czasie prześladowań. Por. Scorp. X, 10: „Synagogae Iudeorum fontes persecutionum”; Scorp. XV, 2: „Carceres illic et vincula et flagella et saxa et gladii et impetus Iudeorum”.

¹⁷ A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 92–93: podobnie jak Żydzi potwierdzali u władz rzymskich swą niezależność względem chrześcijan od I i II wieku, tak i chrześcijanie nie ponoszą odpowiedzialności na równi z Żydami w roku 135. Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 113: autor potwierdza, iż oskarżenia o prześladowanie chrześcijan ze strony Żydów dotyczyły raczej czasów apostołskich do powstania Bar Kochby w 135 r.

¹⁸ Por. *ibidem*, s. 115: autor postrzega ową „aemulatio” jako wrogą rywalizację („rivalité hostile”) judaizm z religią chrześcijańską.

¹⁹ *Ibidem*: autor uważa, że użyte przez Tertuliana słowo „fontes” oznacza początek propagandy chrześcijańskiej. Skoro chrześcijanie przyszli do Żydów, to ci ostatni byli przyczyną ich prześladowań. *Ibidem*, s. 113: autor uważa, że Tertulian, oskarżając Żydów o prześladowanie chrześcijan, zwraca się do czasów apostołskich, ewentualnie do epoki powstania Bar Kochby (135 r.), a więc do wydarzeń wcześniejszych o sześćdziesiąt lat od napisania przez niego traktatu *Adversus Iudeos*.

²⁰ Por. Nat. I, XIV, 1–2; por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 114: kult osła początkowo był związany z religią żydowską, następnie wskutek traktowania judaizmu i chrześcijaństwa przez pogan jako jedność przeszedł na religię chrześcijan jako pogańskie wyobrażenie ich Boga.

przepowiedzieli prorocy. Aż do momentu zmartwychwstania Izraelici nie wierzyli, że wypełnia się Pismo (Apol. XXI, 18–23). W odpowiedzi Tertulian wypowiada chrześcijańskie *credo*:

„Deum colimus per Christum”. Illum hominem putate, per eum se cognosci et coli Deus voluit.

(Apol. XXI, 28)

W czasach Tertuliana, jak zauważa A. G. Hamman²¹, zerwanie formalne z synagogą było faktem dokonanym. Świadczy o tym dokładne wyliczenie świąt i rytuałów żydowskich, odróżniających ich wiarę od religii chrześcijan: szabat²², czyste potrawy, kult świec²³, posty oraz modlitwy nad brzegami rzek:

Iudei enim festi sabbata et cena pura et Iudaici ritus lucernarum et ieiunia cum azymis et orationes litorales [...].

(Nat. I, XIII, 4)

Istotnym problemem „młodej religii” (Apol. XXI, 1)²⁴ stało się wytyczenie własnej drogi poprzez zwrócenie się chrześcijan do dziedzictwa Starego Testamentu²⁵. Chodziło między innymi o znalezienie miejsc wspólnych, jak również o ustalenie rozbieżności i rozpoczęcie dyskusji²⁶. Tertulian, przyłączając się do niej w swoim programowym *Apologeticum*, ujmując to zagadnienie następująco. Podkreśla historyczną rolę religii żydowskiej („insignissimae religionis”) i wartość Starego Przymierza jako punkt odniesienia dla Nowego Przymierza zawartego z Bogiem przez „nowy Izrael” („novellam sectam”). Jednocześnie daje religii chrześcijańskiej szansę na pewną oryginalność („aliquid propriae”), chociaż stale w nawiązaniu do zasad i przepisów dawnego prawa („quasi sub umbraculo insignissimae religionis”):

Sed quoniam edidimus, antiquissimis Iudaeorum instrumentis sectam istam esse suffultam, quam aliquanto novellam, ut Tiberiani temporis, plerique sciunt profitentibus nobis quoque: fortasse an hoc nomine de statu eius retractetur, quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praesumptionis abscondat [...].

(Apol. XXI, 1)

W tej dyskusji punktem wyjścia dla Tertuliana staje się oczywisty dla niego pogląd, że nowa religia chrześcijańska opiera się na starych pismach żydowskich²⁷ („antiquissimis Iudeorum instrumentis”, Apol. XXI, 1). Są one ważne z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że składają się na podstawy Bożej nauki („disciplina Dei”), po drugie – stanowią „rudimenta” Bożej praworządności, na której opiera się owa nauka

²¹ A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 24.

²² Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 110.

²³ Zob. *ibidem*, s. 255.

²⁴ Por. J. Daniélou, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, s. 217–224.

²⁵ Na temat związków chrześcijaństwa z judaizmem zob. C. Aziza, *op. cit.*; por. W. H. C. Frend, *A note on Tertulian and the Jews*, „Studia Patristica” 10, 1970, s. 291–296.

²⁶ Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 93.

²⁷ Zob. T. P. O'Malley, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen 1967.

(Virg. I, 6–7). W księgach Starego Testamentu pojawia się prawo spisane, tzw. stano-
wione. Osiąga ono za sprawą Chrystusa najwyższy rozwój, kiedy następuje realizacja
proroctw starotestamentowych. Autor dostrzega pewną ewolucję od praw spisanych
w księgach prorockich („infantia”) do ich realizacji w Nowym Testamencie („iuen-
tus”). Zdaniem Tertuliana montanisty, ostatnim etapem rozwoju Bożej nauki i pra-
wa będzie zesłanie Ducha Świętego, objawiającego swą mądrość w nauce apostołów
i czuwającego nad jednością Kościoła apostołskiego („maturitas”, Virg. I, 1). Tertulian
nie polemizuje z prawdziwością starotestamentowych proroctw mesjańskich. Co wię-
cej, jest prawie pewien, że wszystko, co opisują apostołowie, i wszystko, co powiedział
Chrystus, zostało przepowiedziane przez proroków. Ich słowa zostały przypieczęto-
wane męczeństwem, podobnie jak słowa Chrystusa i apostołów.

[...] impietas [...] insectata est denique non modo iustorum, verum etiam et prophetarum.
David exagitur, Helias fugatur, Hieremias lapidatur, Esaias secatur, Zacharias inter altare
et aedem trucidatur perennes cruoris sui maculas silicibus assignans.
(Scorp. VIII, 3)

Ważną kwestią poruszaną przez pisarza jest pierwszeństwo narodu żydowskie-
go dzięki łasce wybrania przez prawo. Tertulian podkreśla, że Żydzi tak długo mieli
u Boga pierwszeństwo („praerogativa”, Apol. XXI, 4), jak długo zachowywali wiarę
patriarchów Abrahama, Izaaka, Jakuba („fidei originalium auctorum”, Apol. XXI, 4)
i sprawiedliwość („insignem iustitiam”, Apol. XXI, 4) wynikającą z przymierza; a więc
nie był to stan zagwarantowany dożywotnio. Bóg w każdej chwili mógł cofnąć daną
łaskę wskutek grzechów bałwochwalstwa, bezbożności i bluźnierstwa („ob impia-
tem”, Iud. XIII, 24)²⁸.

Prawo dane przez Mojżesza było prawem przeznaczonym do przestrzegania w da-
nym czasie²⁹ („temporaliter”, Iud. II, 9), czyli mogło podlegać zmianom i być dosto-
sowane do bieżących potrzeb. Przed nim istniało niespisane prawo ojców. Nakazy
starego prawa mają zdaniem Tertuliana znaczenie o tyle, że są objawieniem przy-
jścia nowego prawa danego przez Mesjasza, który dotychczasowe ustawy przekształca
w przykazania dla zbawienia człowieka. Nadejście nowego prawa jest jedynie powro-
tem do prawa naturalnego. Jednak dla Żydów pytaniem nierozstrzygniętym do końca
pozostaje, czy oczekiwany prawodawca już przyszedł³⁰.

Tertulian stara się udowodnić, że Chrystus jest zapowiedzianym przez proro-
ków Zbawicielem i Mesjaszem, który nie przyszedł zmieniać prawa, ale je wypełnić.
W dalszym ciągu rozważań autor zastanawia się nad tym, czy „pod pozorem” dzie-
dzictwa prawa i proroków chrześcijanie nie próbowali przekazywać nowych treści
(Apol. XXI, 2), tym bardziej że między starą a nową religią jest zbyt wielka rozbież-
ność w kwestii postów, świąt, obrzezania i, co najistotniejsze, samej nazwy (Iud. II,
11–12). Należałoby się zatem zastanowić nad tym, co nowego dali religii wyznawcy
Chrystusa:

²⁸ Por. Apol. XXI, 6–7: „[...] sibi allegaret Deus multo fideliores, in quos gratiam transferret [...]”.

²⁹ Iud. II, 9–10.

³⁰ Na temat rozwoju prawa zob. H. Grześkowiak, *op. cit.*, s. 6–11.

[...] vel, quia, praeter aetatem, neque de victus exceptionibus, neque de solemnitatibus dierum, neque de ipso signaculo corporis, neque de consortio nominis cum Iudeis agimus, quod utique oporteret, si eidem Deo manciparemur.
(Apol. XXI, 2)

1. Pismo Święte i prorocy

Tertulian w *Apologeticum* XVIII podkreśla, iż powaga Pisma wynika z jego tradycji, nieomyślności i wzniosłości, płynącej z autorytetu proroków (Apol. XVIII, 5). Wystarczającym dowodem boskości Pisma Świętego jest jego prawdziwość („fides tuta” Apol. XX, 4³¹). Przepowiednie oczywiste – „humiles sublimitate, sublimes humilitate mutantur”, „iustitia rarescit, iniquitas increbrescit” (Apol. XX, 2–3) – kiedy przyjmujemy je z wiarą, spełniają się:

[...] iustitia rarescit, iniquitas increbrescit, bonarum omnium disciplinarum cura torpescit, quod etiam officia temporum et elementorum munia exorbitant, quod et monstris et portentis naturalium forma turbatur, providentiae scripta sunt. Dum patimur, leguntur; dum recognoscimus, probantur. Idoneum, opinor, testimonium divinitatis veritas divinationis.
(Apol. XX, 3)

W rozdziale XLVII *Apologeticum* Tertulian podkreśla wielki wpływ słowa natchnionego na rozwój nauki i filozofii. Uważa jednak, że czytanie Pisma, które jest świadectwem prawdy o Bogu, bez wiary jest czynnością „na pokaz” i służy jedynie pozornej błyskotliwości i erudycji ludzi dbających o sławę:

Dum ad nostra conantur homines et gloriae, ut diximus, et eloquentiae solius libidinosi, si quid in sanctis offenderunt digestis pro instituto curiositatis, ad propria opera verterunt, neque satis credentes divina esse [...].
(Apol. XLVII 3)

W *Apologeticum* XVIII Tertulian ukazuje najważniejszy dla chrześcijanina sens Pisma Świętego: jest ono skarbcem wiary, dla szukających Boga:

Sed quo plenius et impressius tam ipsum quam dispositiones eius et voluntates adiremus, adiecit instrumentum litteraturae, si qui velit de Deo inquirere, et inquisito invenire, et invento credere, et credito deservire [...].
(Apol. XVIII, 1)

Zdaniem Tertuliana, Bóg wysłał z misją apostołską w świat mężów pełnych Ducha Świętego, godnych poznania prawdy i ze względu na swą sprawiedliwość i nieskazitelność mogących głosić, że Bóg Jedyny jest naszym Stwórcą. Od początku swojej służby przeciwstawiali się oni bałwochwalstwu, uznając je za grzech równy cudzołóstwu (Scorp. III, 1–3)³². Ich słowa i cuda są przekazywane w Starym Testamencie i ta wiedza jest wszystkim znana³³ (Apol. XVIII, 5).

³¹ Por. Apol. XVIII, 9.

³² Lb 25, 1.

³³ Por. Apol. XVIII, 5.

Skoro autorytet Pisma i proroków³⁴, zdaniem Tertuliana, jest niepodważalny, warto się zastanowić nad tym, co przekazali nam oni na temat prawa i Mesjasza.

2. Pismo Święte i prawo

W rozdziale pierwszym *Adversus Iudeos* Tertulian powołuje się na Księgę Rodzaju³⁵: „Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de utero tuo dividuntur, et populus populum superabit, et maior serviet minori”³⁶ (Iud. I, 4). Z tej zapowiedzi apologeta wnioskuję, że Bóg miłosierny obiecał Abrahamowi, iż w jego pokoleniu będą błogosławione wszystkie narody ziemi³⁷, a z żony jego Rebeki będą wyprowadzone dwa ludy, Żydzi i poganie, mając na myśli prozelitów („minor Christianus est”, Iud. I, 5)³⁸. Tertulian nie ukrywa, że, jego zdaniem, nadszedł już czas, by dopuścić pogan do prawa Bożego a nie traktować ich jak przysłowiowy „pył na polu” („pulvis ex area”³⁹, Iud. I, 3). Uważa tak tym bardziej, że Izrael, już wychodząc z Egiptu, uległ pysze i porzuciwszy Boga i Opatrzność, służył gorliwie bożkom, uprawiając kult złotego cielca⁴⁰ („vaccas aureas colebant”, Iud. I, 7). W czasach królewskich naród wybrany oddawał cześć złotym krowom i gajom, czcił także Baala⁴¹ (Iud. I, 7). Te liczne przykłady bałwochwalstwa, jak zauważa Kartagińczyk, poświadczane w Piśmie Świętym dowodzą, że Żydzi wielokrotnie dopuszczali się tej zbrodni⁴². Jego zdaniem, prorocy przyszli po to, by Izraelitów nawracać i walczyć z kultem bożków, dlatego też albo ginęli, albo cierpieli prześladowanie, podobnie jak Chrystus – ostatni z nich, nazwany przez Tertuliana „signaculum omnium prophetarum” (Iud. XI, 10)⁴³. Po Nim już nie ma żadnych proroctw, gdyż On wypełnia je wszystkie. Jest również wielkim reformatorem prawa, o czym będzie jeszcze wielokrotnie mowa. W każdym razie Żydzi popełnili wielki grzech wobec Boga: bluźnierstwo, odrzucając proroków, odrzucili Pismo Święte i prawo Boże, dlatego nie rozpoznali w Chrystusie Mesjasza i wskutek grzechu ulegli rozproszeniu, a wielu z nich zginęło⁴². Tezę Tertuliana można wyrazić za pomocą następującego schematu:

Prawo – przymierze z Bogiem – grzech – zerwanie przymierza – kara

Natomiast naród młodszy, jak sądzi Tertulian, postąpił odwrotnie, czyli odrzucił kult bożków, którym dawniej służył, i nawrócił się do tego Boga, od którego odstąpił Izrael. Chociaż młodszy, to jednak postąpił o wiele rozsądniej i mądrzej od starszego

³⁴ Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 69: autor podkreśla, iż, zdaniem Tertuliana, autorytet Pisma wynikał z jego tradycji.

³⁵ *Ibidem*, s. 100–101: autor podkreśla, że apologetci powoływali się bardzo często na podobne przykłady z Biblii – z dwóch synów Adama Kain jest figurą Izraela, zaś Abel reprezentuje chrześcijan. Pierwszy uosabia ciało i aspekt materialny, drugi jest uosobieniem ducha.

³⁶ Rdz 25, 23.

³⁷ Por. Rdz 25, 22.

³⁸ Por. Marc. III, XXIV, 8.

³⁹ Por. Iz 40, 15.

⁴⁰ Wj 32, 4, 8.

⁴¹ 1 Krl 12, 28; 14, 15; 16, 31.

⁴² Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 74–75.

ludu i kiedy stał się godny łaski wezwania, od której zakon został odsunięty, posłuchał głosu Boga. Proponuję, aby myśl Tertuliana wyrazić w następujący sposób:

Nawrócenie – chrzest – przyjęcie nowego prawa – Nowe Przymierze

Nowe prawo, o którym mowa w powyższym schemacie, jest powrotem do prawa naturalnego, danego pierwszym ludziom w raju. Zdaniem Tertuliana, jest ono jakby matką wszystkich bożych przykazań („matrix omnium praeceptorum Dei”, Iud. II, 4), nadanych w późniejszym czasie przez Mojżesza⁴³ (Iud. II, 1). Przykazania te ulegały pewnym zmianom, ale podstawa była wciąż ta sama: „In hac enim lege Adae data omnia praecepta condita recognoscimus, quae postea pullulaverunt data per Moysen” (Iud. II, 3).

W myśl koncepcji Tertuliana kolejne przekroczenia dekalogu były jedynie implikacją grzechu pierworodnego. Gdyby Adam i Ewa byli posłuszni Bogu, gdyby nie ukryli się przed jego obliczem, nie skusiłby ich szatan, podsuwając im kłamstwo, iż jedząc owoc z drzewa zakazanego, staną się równi Panu. Nie popełniliby grzechu nieposłuszeństwa i nie obraziliby Boga Ojca:

Igitur in hac generali et primordiali dei lege, quam in arboris fructu observari deus sanxerat, omnia praecepta legis posterioris, specialiter indita, fuisse cognoscimus, quae suis temporibus edita germinaverunt.

(Iud. II, 6)

Wnioski Tertuliana wynikają z analizy drugiej księgi *Adversus Marcionem*⁴⁴, w której Adam jako „człowiek cielesny” („homo animalis”, Marc. II, II, 6) i nierozumiejący tego, co Boże, zlekceważył i złamał prawo dane przez Boga („legem dei [...] observare neglexit”, Marc. II, II, 6). Przez swój czyn utracił na zawsze dar raju i łaskę przyjaźni z Bogiem. Przekroczenie przez Adama prawa pierwotnego rozpoczyna „okres dziecięcy” („infantia”) w realizacji prawa moralnego.

Tertulian uważa, że rozwój prawa Bożego wiąże się z rozwojem prawa moralnego⁴⁵, które zmienia się, dostosowując do zbawczego planu Boga. Innymi słowy, Bóg dał człowiekowi prawo, aby ten, stosując się do Jego przykazań, mógł otrzymać życie wieczne. Dlatego, zdaniem Tertuliana, prawo od początku miało charakter czasowy i podlegało zmianom, osiągając swoją pełnię dopiero dzięki Chrystusowi. Powołując się na Pismo i proroków, apologeta przedstawia rozwój prawa moralnego:

1. Prawo pierwotne w raju („in paradiso”, Iud. II, 4). Funkcjonowało ono jeszcze w czasach Abrahama i Noego, których Bóg nazywa, ze względu na nie, sprawiedliwymi. Nauczycielką prawa Bożego na tym etapie rozwoju była natura (Iud. II, 9)⁴⁶. Zdaniem pisarza realizacja wskazań moralnych w nim zawartych była nie-

⁴³ Pwt 6, 5; Kpł 19, 18; Wj 20, 13.

⁴⁴ Por. H. Grześkowiak, *op. cit.*, s. 8–9.

⁴⁵ Por. *ibidem*, s. 9: autor uważa, że „nauka Tertuliana o rozwoju prawa moralnego ukazuje ciągłość i jednorodność jego ewolucji w relacji do zasady powodującej ów rozwój, którą jest działający zawsze przez swoje słowo ten sam Bóg”.

⁴⁶ Por. Marc. II, IV; Mon. V; Cast. XIII.

doskonała, gdyż szatan naruszył „*integritas institutionis*” (Iud. II, 6)⁴⁷. Chrystus przywraca ową „*integritas*”⁴⁸, gdyż jako Syn Boży bierze udział zarazem w dziele stworzenia i w dziele odkupienia. Pełnia prawa ewangelicznego polega, zdaniem Tertuliana, na przywróceniu go do prawa pierwotnego, opartego na prawie naturalnym (Iud. II, 6).

2. Prawo patriarchów („*legem post deinde patriarchis*”, Iud. II, 9), dane Żydom w określonym czasie przez Mojżesza. Prawo Starego Testamentu miało charakter czasowy, przygotowując do ostatniej już formy prawa moralnego w nowym porządku Chrystusa. Bóg dał prawo nawróconym poganom („*legem certis temporibus reformatam*”, Iud. II, 10), jako że było ono przyrzeczone przez proroków („*repromissam per prophetas*”, Iud. II, 9), ale przypominał o nadejściu lepszego („*praemonuit futurum*”, Iud. II, 9).
3. „Nowe proroctwo Parakleta” pomaga w osiągnięciu pełnej dojrzałości w rozumieniu i realizowaniu prawa Ewangelii.

Tertulian podkreśla czasowość prawa. Wynika ona z mocy zbawczej Boga, który tak modyfikuje prawo, by człowiek, przestrzegając jego litery, mógł dostąpić łaski przebaczenia i wejść do nieba. Przykładem mogą być prawa obrzezania czy święcenia szabatu i ich ewolucja.

Obrzezanie („*circumcisio*”, Iud. II, 11), ustalone przez Abrahama⁴⁹, było zabiegiem rytualnym dokonywanym w ósmym dniu życia dziecka, na znak przyjaźni z Bogiem. Ale nie należy zapominać, że Bóg stworzył człowieka nieobrzezanego („*incircumcismus*”, Iud. II, 11) i nie zmuszał go również do szabatu („*nec sabbatizantem*”, Iud. II, 11). Tertulian argumentuje swoją tezę, powołując się na przykład Abła, który nie był obrzezany i nie świętował szabatu, a mimo to Bóg go kochał (Iud. II, 11–12) i przyjął życzliwie jego ofiarę, gdyż płynęła z prostego serca. Noe choć nieobrzezany i nieprzestrzegający szabatu został wybawiony z potopu („*Noe quoque incircumcismus deus et non sabbatizantem de diluvio liberavit*”, Iud. II, 13). Pismo, zdaniem Tertuliana, dostarcza wielu podobnych przykładów: Henoch⁵⁰ – najbardziej sprawiedliwy w oczach Boga i zabrany z tego świata do nieba, Melchizedek – kapłan Boga Najwyższego, Lot – uratowany z sodomskiego pożaru, wszyscy trzej dostąpili miłosierdzia Bożego w imię sprawiedliwości a nie czasowego prawa (Iud. II, 13–14). Tertulian wnioskuje stąd, że prozelici-chrześcijanie również mogą podobać się Bogu „*sine onere legis Moysei*”⁵¹ (Iud. II, 14). Tak jak Abraham był miły Bogu wcześniej, zanim został obrzezany („*Abraham circumciscus est [...], sed ante deo placuit, quam circumcideretur*”, Iud. III, 1). Bóg dał Izraelowi obrzezanie jako znak („*in signum*”), a nie jako gwarancję zbawienia („*non in salutis praerogativam*”, Iud. III, 1). Przez ten znak lud Boży miał być rozpoznawany w czasach ostatecznych, kiedy z powodu swoich występków nie będzie mógł wejść do świętego miasta, zgodnie z zapowiedzią proroka Izajasza⁵² (Iud.

⁴⁷ Por. H. Grzeškowiak, *op. cit.*, s. 9.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Zob. Rdz 17

⁵⁰ Por. Rdz 5, 24.

⁵¹ Por. Gen 19, 18.

⁵² Por. Iz 1, 7–8.

III, 4–5). Prorok Jeremiasz⁵³, na którego słowa powołuje się Tertulian, podkreśla, że obrzezanie dano na znak ludowi hardemu, zaś lud posłuszny ma obrzezać serca (Iud. III, 6). Zgodnie z Pismem, pierwsze obrzezanie dane jako czasowy znak, podobnie jak dawne prawo i Stare Przymierze, miało zostać zastąpione nowym⁵⁴ (Iud. III, 7). Tertulian wyjaśnia słowa Izajasza⁵⁵ o wejściu do domu Jakuba i na górę Pana („ascendamus in montem domini et in domum dei Iacob”, Iud. III, 8), twierdząc, że tym domem jest Kościół, a górą Pana, która rozrosła się na całą ziemię, jest Chrystus. W rozdziale III, 9 *Aversus Iudeos* Tertulian komentuje słowa Izajasza⁵⁶: „de Sion enim exiet lex et verbum domini ex Hierusalem, et iudicabit inter gentes”. Jego zdaniem, istnieje figuralny związek między Kościołem i Synagogą. Związek ten daje podstawę do ustaleń, co z dawnego obyczaju należy usunąć albo ograniczyć. W tym kontekście Stary Testament i stare prawo stanowiły dla Tertuliana istotny materiał do poprawek: zgodnie z zapowiedzią prawo miało przyjść później⁵⁷ jako Słowo Boże, wprowadzając w miejsce dawnego rytuału „duchowe obrzezanie”:

[...] sed licet figuraliter in synagoga ecclesia intercesserit, ut tamen simpliciter interpretemur, necessarium fuit instituere, quae postea aut amputari aut temperari mererentur. Superventura enim lex erat: oportebat enim legis adimplendae causas praecucurrisset; item mox legi succedere habebat Dei sermo, circumcisionem inducens spiritalem. (Uxor. I, II, 3)

Tertulian podkreśla, że dopiero Chrystus i Apostoł⁵⁸, jak mówi o Pawle, zaprowadzili nowy porządek, zgodnie z zapowiedzią proroków⁵⁹. Stare prawo („vetus lex”, Iud. III, 10) spisane przez patriarchów było bardzo surowe i bezwzględne: głosiło zemstę („oculum pro oculo”) za wyrządzoną niesprawiedliwość („vindictam iniuriam”⁶⁰, Iud. III, 10). Nowe prawo („nova lex”, Iud. III, 10–11) okazywało łaskawość, zamieniając zawziętość miecza na pokój, a dawną wojnę niszczącą jeńców i wrogów – na spokojną pracę pługą i uprawę ziemi (Iud. III, 10). W ten sposób stare prawo uległo przedawnieniu i zostało zamienione na obowiązek przestrzegania nowego prawa oraz duchowego obrzezania („novae legis et spiritalis circumcisionis observantia”, Iud. III, 11) w posłuszeństwie Panu („in pacis obsequio”, Iud. III, 11). Oczywiście tym ludem, który nie znał Boga od początku, ale wezwany porzucił bożków i nawrócił się, są chrześcijanie („relictis idolis ad deum conversi sumus”, Iud. III, 12). Izrael, jak podkreśla Tertulian, chociaż doświadczył wyjątkowej dobroci Boga⁶¹, odwrócił się od

⁵³ Jr 4, 3–4.

⁵⁴ Jr 38, 31–32.

⁵⁵ Iz 2, 2; Por. Dn 2, 34–35.

⁵⁶ Iz 2, 3–4.

⁵⁷ Rz 5, 20.

⁵⁸ Dz 2, 17; 2 Tm 3, 1; 1 Kor. 7; 1 P 2, 10.

⁵⁹ Iz 2, 3–4: „gladios suos in aratra et lanceas suas in falces, et non accipiet gens super gentem gladium”. Wszystkie cytaty biblijne w oryginale podaję według pism Tertuliana. Wszystkie cytaty tłumaczone na język polski pochodzą z wydania Biblii: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych*, Poznań–Warszawa 1980.

⁶⁰ Kpł 24, 20.

⁶¹ Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 64: „Il ya dans le mot «populus familiaris» la double idée de serviteur et de familier, ce qui traduit bien les rapports de Dieu et de son peuple”.

Niego, czcząc bożków. Nieposłuszeństwo Bogu i bluźnierstwo spowodowało na Żydów straszną karę: zburzenie świątyni, wygnanie z Ziemi Obiecanej i śmierć wielu⁶². Kolejnym ich grzechem było odrzucenie Mesjasza⁶³, Syna Bożego, o czym również pisali prorocy: Izajasz⁶⁴, Daniel⁶⁵ i Ezechiel⁶⁶. Ale zanim przejdziemy do tej kwestii, powróćmy jeszcze do zagadnień szabat u składania ofiar.

W kwestii szabat u Tertulian wypowiada się w rozdziale IV *Adversus Iudeos*, różniąc dwa rodzaje świąt: szabat czasowy („sabbatum temporale”, Iud. IV, 2), ustalony przez człowieka, i szabat wieczny („sabbatum aeternum”, Iud. IV, 2) pochodzenia boskiego. Ten ostatni istniał od początku świata, jak wynika z wielu przykładów zamieszczonych w Piśmie: Adam święcił szabat („sabatizasse”, Iud. IV, 6), Abel złożył ofiarę w święto i przez to spodobał się Bogu. Również Henoch jako czciciel szabat u stał się przyjacielem Boga i podobnie Melchizedek, który przestrzegał obowiązku czczenia szabat u (Iud. IV, 6). Noe, dzięki Bogu, został ocalony w szabat, Abraham przeciwnie – ofiarował w święto swego syna (Iud. IV, 6). Zatem przed szabatem czasowym istniał szabat wieczny, wcześniej przepowiadany. Do niego powrócą chrześcijanie, zgodnie z zapowiedzią proroka Izajasza⁶⁷: „et veniet omnis caro adorare in Hierusalem” (Iud. IV, 3). Słowa te, zdaniem Tertuliana, wypełniły się w czasach Chrystusa, kiedy każdy naród przychodził do świątyni, by oddać cześć Bogu Ojcu przez Jego Syna („proselyti per me ad te ibunt”⁶⁸, Iud. IV, 4). Prawo szabat u dane Żydom przez Mojżesza było jedynie nakazem czasowym, którego Bóg nie polecił im przestrzegać po wieczne czasy. W czwartej księdze *Adversus Marcionem* Tertulian zwraca uwagę, że nakaz powstrzymywania się od pracy w szabat miał zawsze na celu dobro człowieka (Marc. IV, XII). Dlatego wszelkie inicjatywy służące dobru nie mogą być zabronione przez Boga, ale mogą podlegać zmianom w celu udoskonalenia Jego planu: Chrystus uzdrawiał w szabat oraz dokonał w tym dniu dzieła zbawienia dla dobra ludzkości. Prawo szabat u było więc czasowe (Iud. IV, 7)⁶⁹. Podobnej ewolucji podlegało prawo składania ofiar.

Tertulian w rozdziale V *Adversus Iudeos* rozważa problem ofiarowania Bogu, dzieląc ofiary na ziemskie i cielesne – składane przez Kaina, oraz duchowe – dary Abła (Iud. V, 1)⁷⁰. Swoją wykład ilustruje obrazami biblijnymi zawartymi w Księdze Rodzaju⁷¹. Starszy wiekiem Kain, symbolizujący Izrael, złożył Bogu ofiarę z owoców ziemi. Młodszy Abel, uosobienie chrześcijanina, złożył w ofierze baranka ze swej trzody (Iud. V, 2). Tertulian zwraca uwagę na fakt, że Kain, zabijając swego brata, zapoczątkował zwyczaj składania Bogu krwawych ofiar. Złożenie w ofierze miłego Bogu

⁶² Por. *ibidem*, s. 66.

⁶³ *Ibidem*, s. 66–68.

⁶⁴ Iz 42, 2–4; 35, 3–6; 53, 8.

⁶⁵ Dn 9, 26–27.

⁶⁶ Ez 8, 12–9, 6.

⁶⁷ Iz 54, 15.

⁶⁸ Iz 54, 15.

⁶⁹ Zob. A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 255: „o ile dla Żydów szabat był dniem wolnym od pracy, to ich pojęcie odpoczynku pierwotnie wcale nie wiązało się z chrześcijańską niedzielą”.

⁷⁰ Por. *ibidem*, s. 101.

⁷¹ Rdz 4, 4–14.

Abla nie jest więc żadnym paradoksem. Abraham postępuje podobnie, ofiarowując swego syna Izaaka, chociaż Bóg tej ofiary nie przyjmuje. Zawierając z ludem nowe chrześcijańskie przymierze, Bóg ofiaruje za grzechy świata Jezusa, swojego Syna, który umiera na krzyżu i zmartwychwstaje, dając nam życie. Chrystus uczy nas nowej ofiary chleba i wina, znosząc na zawsze obowiązek składania krwawych ofiar. Jego uczniowie, sprawując Eucharystię, mają odtąd spożywać symbolicznie chleb i wino na pamiątkę Jego śmierci. Zdaniem Tertuliana, Zbawiciel nie wymaga krwawej ofiary ani nie zachęca do cierpienia swoich uczniów. Jednak w *Scorpiace*, dziełku pisanym w myśl montanistycznej filozofii męczeństwa, autor mówi o potrzebie składania ofiary życia, w walce z bałwochwalstwem. Swój pogląd wzmacnia słowami Chrystusa z Kazania na górze: „beati, qui persecutionem patiuntur ob iustitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum?”⁷² oraz tymi z Ewangelii Mateusza: „non est discipulus super magistrum”⁷³ (Scorp. IX, 6).

Wracając do tematu ofiar, należy zauważyć, że już Księga Rodzaju⁷⁴ zapowiada podwójny ich charakter – duchowy i cielesny⁷⁵. Następnie prorocy ustami Malachiasza głoszą potrzebę ofiar duchowych, składanych Bogu na każdym miejscu⁷⁶ (Iud. V, 4). Psalmista nazywa je „sacrificium laudis”⁷⁷ składanymi przez „cor contribulatum”⁷⁸ (Iud. V, 5), co oznacza dary miłe Bogu. Ich przeciwieństwem są ofiary cielesne („carnalia sacrificia”, Iud. V, 6), odrzucone przez Boga („holocaustomata vestra et sacrificia [...] nolo”⁷⁹, Iud. V, 6).

Zagadnienie relacji starego i nowego prawa, które da się zauważyć na przykładzie ofiar starotestamentowych, szczególnie przepisu ich składania w Ziemi Świętej, prowadzi do następujących wniosków. Tertulian, powołując się na słowa psalmisty, że w przyszłości będą składane ofiary duchowe na całym świecie, podkreśla powszechność chrześcijańskiej religii oraz cześć, jaką odbierze Bóg czczony w Nowym Przymierzu.

Podsumowując, stwierdzam, że zdaniem pisarza rozwój prawa jest dziełem Boga, który je zmienia i doskonali, kierując ludzi ku dobru⁸⁰. Ewolucja prawa jest zatem zgodna z etapami zbawienia, dlatego ma ono charakter czasowy. Pełnym wyrazem rozwoju prawa moralnego jest prawo Chrystusa, który uchylił przepisy mające charakter czasowy, jak obrzezanie i szabat, niewynikające z prawa naturalnego, istniejącego przed Starym Testamentem. Zgodnie z zapowiedzią proroków Chrystus reformuje prawo tak, by mieli je wszyscy ludzie. W nowym porządku można być miłym Bogu bez obciążeń przepisów prawa możeszowego (Iud. II, 14).

Tertulian charakteryzuje nowe prawo Chrystusowe w rozdziałach III–V *Adversus Iudeos*.

⁷² Mt 5, 10.

⁷³ Mt 10, 24–29.

⁷⁴ Rdz 4, 4–14.

⁷⁵ Pwt 12, 1–2.

⁷⁶ Mt 1, 10–11.

⁷⁷ Ps 50, 19.

⁷⁸ Ps 50, 19; 49, 14.

⁷⁹ Iz 1, 11–13.

⁸⁰ Zob. H. Grześkowiak, *op. cit.*, s. 7–8.

„Obrzezaniu cielesnemu” przeciwstawia „obrzezanie duchowe” polegające na posłuszeństwie wobec Boga. Jest to „obrzezanie serca” w odpowiedzi na wezwanie proroków do odnowy moralnej ukazanej w wizji Domu Bożego na miejscu wyniosłym („venite ascendamus in montem domini et in domum dei Iacob”⁸¹, Iud. III, 8). Tym Domem są chrześcijanie, a wzgórzem Chrystus ogarniający cały świat. Zapowiedziany Dom Boży stał się miejscem objawienia nowego prawa, adresowanego do całego rodzaju ludzkiego: „cuius mons Christus est”⁸² (Iud. III, 8–9). Nowe prawo niesie miłość i pokój w przeciwieństwie do starego, sankcjonującego prawo zemsty:

[...] nam vetus lex et ultione gladii se vindicabat, et oculum pro oculo eruebat, et vindictam iniuriarum retribuebat, nova autem lex clementiam designabat et pristinam ferocitatem gladiorum et lancearum ad tranquillitatem convertebat et belli pristinam in aemulos et hostes executionem in pacificos actus arandae et colendae terrae reformabat.

(Iud. III, 10)

Podobnie jak „obrzezaniu ciała” Tertulian przeciwstawia „obrzezanie duszy”, tak „szabat czasowy” zestawia z „szabatem wiecznym”. Ten ostatni należy pojmować jako wierność wobec Boga, który domaga się powstrzymania od „opus servile”, jakim jest grzech. Tertulian dowodzi przez te przykłady, że różnice między prawem Mojżesza a nowym prawem Chrystusowym są spowodowane zbyt dużym formalizmem tego pierwszego. Przestrzeganiu litery prawa w Starym Testamencie Chrystus przeciwstawia wezwanie do czci wobec Boga w Nowym Przymierzu. Jej wyrazem jest miłość Boga do człowieka i miłosierdzie ludzi względem siebie. Nowe prawo dane jest wszystkim ludziom, w przeciwieństwie do łaski wybrania w Starym Testamencie przysługującej jedynie Żydom; ma ono charakter uniwersalny. Chrystus jest nie tylko dawcą, ale i twórcą nowego prawa, które wypełnia życiem i pieczętuje własną krwią, prowadząc wiernych ku pełni doskonałości moralnej.

3. Pismo Święte i Mesjasz

Tertulian sądzi, że skoro zwyczaje Żydów, takie jak szabat, obrzezanie, ofiary, podlegały pewnym zapowiedzianym przez proroków zmianom, to nadeszła obietnica Nowego Przymierza, ofiar duchowych oraz Nowego Testamentu. Apologeta, parafrazując słowa proroka Daniela, mówi o świetle, które rozbłysło z wysoka:

[...] sequitur, ut praecedenti tempore datis omnibus istis praeceptis carnaliter populo Israëlī superveniret tempus, quo legis antiquae et ceremoniarum veterum praecepta cessarent et novae legis promissio et spiritualium sacrificiorum agnitio et novi testamenti pollicitatio superveniret fulgente [nobis] lumine ex alto, quod nobis, qui sedebamus in tenebris et in umbra mortis detinebamur, oriretur.

(Iud. VI, 1)

⁸¹ Iz 2, 2.

⁸² Por. Dn 2, 35.

Antynomia światłość („lumen”) – ciemność („tenebrae”) najlepiej oddaje dystans oddzielający ludzkość, będącą w niewoli grzechu tu na ziemi, od majestatu Boga. Z drugiej strony to „światło z wysoka” („lumen ex alto”) daje grzesznikom nadzieję, że przyszedł Mesjasz zapowiedziany przez proroków („constiterit venisse [...] quem prophetae venturum canebant”, Iud. VII, 1). Tertulian dalej uważa, że ponieważ jest prawie pewne (wynika to z Pisma i ze słów proroków), że przez Chrystusa zostało nam dane nowe prawo, to w Nim i przez Niego zostało nam udzielone Nowe Przymierze:

[...] indubitate etiam legem novam ab ipso datam esse credamus et testamentum novum in ipso et per ipsum nobis dispositum non diffiteamur.
(Iud. VII, 1)

Nadejście Mesjasza, który w opinii Tertuliana jest dawcą wszystkiego, co nowe: nowego szabatu, nowych ofiar, nowego królestwa i nowego, to znaczy Wiecznego Przymierza, warunkuje ustąpienie starego prawa (Iud. VI, 3–4). Zdaniem apologety temu, że Chrystus miał przyjść, nie przeczą nawet Żydzi i swoją nadzieję kierują ku Jego przyjściu:

Venturum enim Christum et Iudeos non refutare scimus, utpote qui in adventum eius spem suam porrigant.
(Iud. VII, 2)

Tertulian w rozdziałach VII–X *Adversus Iudeos* przeprowadza obszerną analizę pism proroków, z której wynika, że oczekiwany Zbawiciel już przyszedł („venisse eum iam”, Iud. VIII, 2)⁸³. Ponieważ przedmiotem niniejszej książki nie są kwestie teologiczne, pominię je, koncentrując się na dwóch zagadnieniach. Po pierwsze, dlaczego mimo tak wielu dowodów pochodzących z pism prorockich Żydzi nie uznali Chrystusa za Mesjasza i czy, zdaniem Tertuliana, mają oni szansę na nawrócenie? Po wtóre, analizując przykłady Pisma, którymi posługuje się Tertulian, spróbuję zebrać i nazwać te przymioty Chrystusa, które czynią go przykładem idealnego chrześcijanina.

Jak wiadomo z pism Tertuliana⁸⁴, Żydzi nie przeczą przyjściu Chrystusa, tyle że nie potrafią przyjąć z wiarą faktu, że Bóg przeznaczył swego Syna na śmierć za grzechy ludzkie, chociaż Jego powołanie zostało zapowiedziane ustami proroków (Iud. VIII, 13)⁸⁵. Akceptują natomiast powtarzane przyjście Chrystusa, przedstawione w sposób chwalebny i godny Boga. Dlatego, twierdzi Tertulian, są zawiedzeni co do mniej godnego przyjścia Zbawiciela, nie we wspaniałości Boga, a w poniżeniu człowieka. Tymczasem, jak wynika z *Adversus Iudeos* XIV, Chrystus, kapłan Ojca, w pierwszej swej postaci nadszedł jako człowiek, poddany cierpieniu, poniżeniu i męce aż do

⁸³ Por. Dn 9, 26–27: przyjście Chrystusa zapowiadają znaki „ex temporibus praescriptis, ex signis competentibus, ex operationibus eius, ex consequentibus quae post adventum eius futura adnuntiabantur”. Zob. Tertulian, *Wybór pism*, t. II, oprac. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Warszawa 1983, s. 195, przyp. 78.

⁸⁴ Iud. VII, 2; Apol. XXI, 15.

⁸⁵ Por. Iud. IX, 28: „tamquam ovis ad victimam ductus est et sicut agnus coram tondente se non aperuit os suum” (Iz 53, 3 i 7); por. Wj 12, 3; Ps 35, 12; 22, 17.

śmierci za wszystkich grzeszników⁸⁶ (Iud. XIV, 1). Dopiero po zmartwychwstaniu, przybrany w szatę chwalebłą, został ogłoszony kapłanem Boga na wieki⁸⁷ (Iud. XIV, 4). Tertulian powołuje się w tym miejscu, nie tylko na Nowy, ale i na Stary Testament, pokazując, że naród żydowski wykształcony na Piśmie odrzuca Chrystusa, czyli robi to świadomie.

Autor *Adversus Iudeos* w rozdziale XIV, 1 przytacza opis dwóch kozłów, które ofiarowano w poście. Opis ten był dobrze znany Żydom z Księgi Kapłańskiej⁸⁸ oraz z przekazu Barnaby (7, 3–11)⁸⁹. Kozły te stanowiły metaforę podwójnego charakteru przyjścia Chrystusa – w poniżeniu (ubrany w purpurę, opluty i zbity był wyrzucony poza miasto, przekłęty) i w chwale. Żydzi celowo zaprzeczali przyjściu Mesjasza, gdyż ich zdaniem nie nadszedł jeszcze w chwale, a nie wiedzą oni, jak sądzi Tertulian, że miał się zjawić w poniżeniu, aby się wypełniły słowa proroków, takie jak: „Dominus regnavit a ligno”⁹⁰ (Iud. X, 11). Jako dowód autor przytacza wiele przykładów biblijnych drzewa i krzyża funkcjonujących w świadomości Żydów: Izaak prowadzony przez ojca jako ofiara sam niósł drzewo — swój stos, przez co symbolizuje śmierć Chrystusa wydanego przez Ojca i niosącego drzewo swej męki⁹¹. Najbardziej wymowny jest przykład Mojżesza, który w czasie wojny z Amalekitami modlił się, wznosząc do góry ręce rozłożone na kształt krzyża (Iud. X, 10). Ułożenie rąk rozpiętych jak na krzyżu miało mu przynieść zwycięstwo, tak jak przez krzyż zwyciężył Jezus. Zdaniem Tertuliana, znak tau, czyli znak krzyża jest jedynym ratunkiem i ocaleniem dla Żydów (Iud. XI, 9). Gdyby się nawrócili i uwierzyli prorokom, że Chrystus, który umarł na krzyżu, był Mesjaszem⁹², zostaliby ocaleni:

Nam et pro istis meritis vestris cladem vestram futuram Ezechiel nuntiat, et non solum in isto saeculo quae iam evenit, sed et in die retributionis quae subsequetur. Qua clade nemo liberabitur, nisi qui passionem Christi, quam respuistis, [...] fuerit obsignatus. Sic enim scriptum est: „[...] ne misereamini senioris aut iuvenis aut virginis; et parvulos et mulieres interficite omnes, ut perdelegantur, ad omnes autem, super quos est Tau signum, ne accesseritis, et a sanctis meis incipite”.

(Iud. XI, 1–8)

Tertulian celowo odwołuje się do proroków Starego Testamentu⁹³, jak również do „tradycji mądrościowej” psalmów⁹⁴ oraz znanej w środowisku judeochrześcijańskim, a więc prawdopodobnie i w żydowskim opowieści o dwóch kozłach⁹⁵. Powołując

⁸⁶ Por. Ef 5, 2.

⁸⁷ Por. Dn 7, 13–14: „ecce cum nubibus caeli tamquam filius hominis veniens venit usque ad veterem dierum et aderat in conspectu eius [...] et data est illi potestas regia et omnis terra [...] et omnis gloria serviens”.

⁸⁸ Por. Kpł 16, 5.

⁸⁹ Zob. Tertulian, *Wybór pism*, t. II, s. 217, przyp. 216. Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 99: autor powołuje się na Barnabę (7, 6–8). Por. Apol. XXI, 15.

⁹⁰ Zob. Ps 96, 10.

⁹¹ Zob. Rdz 22, 6.

⁹² Por. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 318, przyp. 2.

⁹³ Por. Dn 9, 26–27; Ez 9, 1–6; Jr 11, 19.

⁹⁴ Zob. Ps 95, 10.

⁹⁵ Zob. Kpł 16, 5; Barnaba 7, 3–11. Por. C. Aziza, *op. cit.*, s. 134, przyp. 301.

się na te znane Żydom przykłady literackie, chce dowieść, że Żydzi, wychowani na pismach Starego Testamentu, wiedzieli poprzez proroków o przyjściu Chrystusa⁹⁶ i o tym, że jeśli Go odrzucą, spełni się wówczas proroctwo Daniela o ich ukaraniu za grzech bezbożności („et civitatem et sanctum exterminari simul cum duce”, Iud. XIII, 9). Zdaniem Tertuliana, Żydzi wiedzieli doskonale, co znaczy być mądrym, grzesznym i „zatwardziałym” (chodzi o „durtia cordis”).

W *Apologeticum* XXI, 16 pisarz przytacza zdanie samych winowajców, którzy przyznają, że ponieśli karę za mądrość i kierowanie się rozumem: „multatos se sapientia et intelligentia et oculorum et aurium fruge”. Taka konkluzja jest zgodna ze zdaniem Izajasza⁹⁷ na temat rozumowego postrzegania Boga. W myśl sentencji proroka mądrość nie ma nic wspólnego z wiarą, a wprost przeciwnie — intelekt utrudnia jej poznanie. W tym samym rozdziale Tertulian podkreśla, że Żydzi nie pojęli zapowiedzi o przyjściu Chrystusa w poniżeniu, bo gdyby ją zrozumieli, to uwierzyliby i osiągnęliby zbawienie. Ich „durtia cordis” spowodowała, że nie chcieli poznać prawdy, którą im głosił sam Chrystus, przychodzący wypełnić słowa proroków. Tertulian, powołując się na Ewangelię św. Jana, przytacza słowa Chrystusa do Żydów o Janie Chrzcicielu: „illuminabat mentes hominum praeconio suo, ut eum esse intellegerent agnum quem Moyses passurum nuntiabat”⁹⁸ (Iud. IX, 24–25). W tym tekście ważne jest ostatnie zdanie, w którym mowa o zapowiedzi Mojżesza, że „baranek” będzie cierpiał. W rozdziale X *Adversus Iudeos* Tertulian odnosi się do słów Mojżesza z Księgi Wyjścia mówiących o tym, że na początku „miesiąca pierwocin” („initio primi mensis die novorum”, Iud. X, 18) zgromadzenie synów Izraela będzie wieczorną porą ofiarowywać baranka i że w czasie tej uroczystości „paschy praśników” („paschae azymorum”, Iud. X, 18) Żydzi będą jeść mięso przyprawione gorzkimi ziołami („agnum cum amaritudine manducaturum”, Iud. X, 18):

[...] adiecit pascha esse domini, id est passionem Christi, quod ita quoque adimpletum est, ut die prima azymorum interficeretis Christum.
(Iud. X, 18)

Jeśli zatem „zatwardziałość serc” Żydów odrzuca wszystkie dowody, że śmierć Chrystusa była zapowiedziana i że umarł On na krzyżu, jak prorokuje psalmista⁹⁹, to kara, która została przepowiedziana, jest nieunikniona:

[...] et ut prophetiae impleantur, properavit dies vesperam facere, id est tenebras efficere, quae media die factae sunt, atque ita ‘dies festos vestros convertit deus in luctum et cantica vestra in lamentationem’. Post enim passionem Christi captivitas vobis et dispersio obvenit, praedicata ante per spiritum sanctum.
(Iud. X, 19)

⁹⁶ Zob. Mat 2, 5.

⁹⁷ Iz 6, 10.

⁹⁸ J 1, 29.

⁹⁹ Ps 95, 10.

[...] synagogas in dispersione scilicet gentium, in quibus iam spiritus sanctus non immoratur, ut in praeteritum in templo commemorabatur ante adventum Christi, qui est verum dei templum.

(Iud. XIII, 15)

Tertulian przedstawia „tragiczną koncepcję” losów Żydów: jego zdaniem, grzech wypływający z pychy musiał zostać ukarany, zgodnie z zapowiedzią proroków („terra vestra deserta, civitates vestrae igni exustae, [...] regionem vestram in conspectu vestro exteri [Romani] comedent”¹⁰⁰, [...], regem cum claritate [id est Christum] videbitis, oculi vestri videbunt terram de longinquo”¹⁰¹, Iud. XIII, 4). Karą dla Żydów, jak zauważa Tertulian, jest nie tylko wygnanie z Ziemi Obiecanej i rozproszenie, ale również bezsilne czekanie na Mesjasza.

Apologeta podkreśla, że tajemnica Zbawiciela zawiera się w Jego śmierci na krzyżu – zapowiedzianym życiu („lignum passionis Christi, unde vita pendens”, Iud. XIII, 11). Pismo dodaje, że Żydzi nie uwierzyli w to życie prorokom, nawet Mojżeszowi („vita pendens vobis credita non est”, Iud. XIII, 11). I na tym polega ich вина tragiczna:

Eiciemini de terra in quam introibitis [...], et in nationibus illis non eritis in requiem, nec erit stabilitas vestigio pedis tui, et dabit tibi deus cor taedians et tabescentem animam et oculos deficientes, ut non videant, et erit vita tua pendens in ligno ante oculos tuos, et non credes vitae tuae¹⁰².

(Iud. XI, 9)

Bezpośrednim skutkiem odrzucenia Chrystusa – „fons aquae vitae” – przez Żydów, były „lacus contriti”, czyli synagogi pozbawione obecności Ducha Świętego (Iud. XIII, 14).

Skoro Żydzi odrzucili Chrystusa¹⁰³, Bóg zawarł przymierze z ludem, który Go przyjął, odrzucając „bałwany” („idola”):

Igitur quoniam adhuc contendunt Iudei necdum venisse Christum, quem tot modis adprobavimus venisse, recognoscant iam deinde exitum suum, quem post adventum Christi relaturi praedicabantur ob impietatem, qua eum et despexerunt et interfecerunt. [...] secundum dictum Esaiae *proiecit homo abominamenta sua aurea et argentea, quae fecerunt adorare vanis et nocuis*, id est, ex quo gentes nos, diluciditate pectora per Christi veritatem, proiecimus idola, vident Iudaei et quod sequitur expunctum.

(Iud. XIII, 24)

W przeciwieństwie do Żydów nowy naród, powołany przez Boga w imię Chrystusa, wyciągnął inne wnioski ze śmierci Zbawiciela. W rozdziale XII *Adversus Iudeos* Tertulian podkreśla uzdrowicielską moc krzyża („lignum tulit fructum suum”¹⁰⁴, Iud.

¹⁰⁰ Iz 1, 7.

¹⁰¹ Iz 33, 17.

¹⁰² Pwt 28, 63.

¹⁰³ Iz 2, 20.

¹⁰⁴ Ps 1, 3.

XIII, 11), z której chrześcijanie czerpią wiarę, przyjmując chrzest płynący z drzewa męki¹⁰⁵ (Iud. XIII, 12), w którym obmyty został grzech pierworodny:

[...] sicuti nos, qui de saeculi calamitatibus extracti, in quo commorabamur siti perientes, id est verbo divino <non> proluti, ligni passionis Christi per aquam baptismatis potantes fidem, quae est in eo reviximus <vita>.
(Iud. XIII, 12)

Męka Chrystusa, jak podkreśla Tertulian, jest dla chrześcijan najdoskonalszym wzorem wypełnienia woli Bożej, najdoskonalszym przykładem miłości i posłuszeństwa wobec Boga. Jest ona również wyrazem miłości Chrystusa wobec człowieka. Wypełniając w sposób doskonały wolę Bożą, Zbawiciel dał ludziom, przez swoje życie i śmierć, przykład doskonałości moralnej. W tym sensie stanowi On dla swoich uczniów wzór do naśladowania w relacji uczeń–Mistrz, zobowiązując do pójścia za sobą drogą krzyża aż do śmierci męczeńskiej (Scorp. IX, 6–9)¹⁰⁶.

Chrystus jako idealny chrześcijanin¹⁰⁷, realizujący w pełni przykazanie miłości Boga i bliźniego, według Tertuliana uważa, że najważniejszą cnotą w Nowym Przymierzu jest cnota cierpliwości. Zdaniem Henryka Grzeškowiaka¹⁰⁸, cała zbawcza działalność Chrystusa jest przykładem niezwyklej cierpliwości: ukrywając swoje bóstwo w ludzkim ciele, nigdy nie objawił ludzkiej niecierpliwości¹⁰⁹. Prorocy, zapowiadając Jego przyjście, podkreślali, że nadejdzie wyposażony w pokorę, cierpliwość i pokój („homo in plaga positus”¹¹⁰, Iud. IX, 28). Tertulian zwraca uwagę na chrześcijańskie znaczenie cierpliwości, nazywając ją „mater misericordiae” (Pat. III, 8). Jego zdaniem, różnica w pojmowaniu prawa w Starym i w Nowym Przymierzu polega na przestrzeganiu bardzo surowych przepisów starego prawodawstwa z jednej strony i na kierowaniu się miłosierdziem w ich egzekwowaniu z drugiej. Chrystus, jako nauczyciel cierpliwości, czyni ją punktem odniesienia w kwestiach prawnych, przez co dokonuje udoskonalenia dawnego prawa moralnego (Pat. VI). Jego postulaty można by skomentować następująco: miej cierpliwość, oceniając innych, tak jakbyś sądził siebie samego. Zdaniem Tertuliana, taka interpretacja prawa wiąże się z Chrystusowym założeniem miłości bliźniego opartej na cierpliwości i sprawiedliwości wobec każdego człowieka (Marc. IV, XVI, 6)¹¹¹.

Tertulian zwraca uwagę, że w przeciwieństwie do Starego Przymierza Chrystus głosi powszechność prawa miłości bliźniego. W IV księdze *Adversus Marcionem* (XVI) autor próbuje wytłumaczyć, dlaczego w Starym Testamencie zasada ta obowiązywała jedynie wobec Narodu Wybranego. Jego zdaniem takie praktykowanie miłości bliźniego jest zgodne z określonym porządkiem natury, w myśl którego najpierw okazuje

¹⁰⁵ Zob. J. Daniélou, *Teologia judeochrześcijańska*, przeł. S. Basista, Kraków 2002, s. 118.

¹⁰⁶ Por. Scorp. 5, 11–13; Fug. VIII, IX, 12; Cor. IX; Pat. VIII; Idol. XVIII.

¹⁰⁷ Por. Marc. V, X, 11; Martyr. II; Iud. X; Orat. IV; Orat. XXII; Pat. VII.

¹⁰⁸ H. Grzeškowiak, *op. cit.*, s. 19.

¹⁰⁹ Pat. II–IV.

¹¹⁰ Iz 53, 3.

¹¹¹ Marc. IV, XVI, 2: Jezus uczy cierpliwości, nakazując miłość bliźniego w jej najtrudniejszej formie, jaką jest miłość nieprzyjaciół: uderzonemu każe nadstawić drugi policzek, a zabierającemu tunikę oddać również płaszcz. Por. Łk 6, 29; Iz 66, 5. Por. Orat. VII.

się dobroć wobec osób bliskich, następnie wobec obcych. Ponieważ Żydzi z powodu powołania ich przez Boga byli wobec siebie jak bracia, dlatego też istniejący w Starym Testamencie porządek świata jest naturalny i pozostaje w zgodzie z wolą Bożą (Marc. IV, XVI, 11). Dopiero gdy Chrystus otrzymał jako dziedzictwo wszystkie narody i rozciągnął swe panowanie na cały świat, prawo miłości głoszone przez Niego stało się dostępne dla każdego, podobnie jak powołanie do łaski i prawdy (Iud. XIV, 13–14)¹¹².

Chrystus jako twórca nowego prawa jest sędzią ludzkich czynów. Każdy, kto w Niego wierzy, stanie przed Najwyższym Trybunałem i otrzyma zapłatę za swe czyny. Gdyby Chrystus nie był sprawiedliwym sędzią, to na jakiej podstawie, pyta Tertulian, mógłby stanowić prawo (Marc. IV, XVI, 6).

W rozdziale IX *Adversus Iudeos* apologeta przytacza słowa Pisma określające Chrystusa jako wojownika. Były to czytelne dla Żydów porównania z Księgi Psalmów: „ensem super femur”¹¹³, „procede et regna”¹¹⁴ (Iud. IX, 17). Oczywiście dla Tertuliana jest, że tylko Chrystus działa mieczem i nie dopuszcza się czynów sprzecznych z łagodnością i sprawiedliwością, czyli podstępem, okrucieństwem, niesprawiedliwością. Miecz, którym się posługuje, jest mieczem Boga, czyli boskim słowem — podwójnie ostrym („bis acutus”¹¹⁵), gdyż wywodzi się ono z tradycji dwóch testamentów („ex duobus testamentis legis antiquae et legis novae”, Iud. IX, 18), ale też słowem mądrym i sprawiedliwym („acutus sapientiae suae aequitate”, Iud. IX, 18).

H. Grzeškowiak, analizując wypowiedzi Tertuliana, uważa, że „funkcja sędziowska Chrystusa oraz wymierzanie sankcji za złamane prawo nie koliduje z *summum bonum* jako przymiotem Bożym, lecz przeciwnie – jest jego istotnym wymogiem. Dobroć bowiem nie może kolidować ze sprawiedliwością. Natomiast to, co słuszne, zawsze jest dobre”¹¹⁶.

Nihil enim bonum quod iniustum, bonum autem omne quod iustum.
(Marc. II, XI, 4)

4. Chrzęścianie i nowe prawo

W rozdziale IX *Adversus Iudeos* Tertulian podkreśla, że Chrystus przynosi nowe prawo („per novae legis gratiam”, Iud. IX, 22). Jest ono przestrzegane przez lud nawrócony z pogaństwa, dzięki łasce nowego wybrania („Christus secundum populum, quod sumus nos [...] introducturus esset in terram [...] melle et lacte manantem”, Iud. IX, 22). Koncepcja Chrystusa wprowadzającego Nowe Przymierze i przynoszącego ostateczne prawo była znana w Nowym i Starym Testamencie¹¹⁷. „Novitas” porządku

¹¹² Por. H. Grzeškowiak, *op. cit.*, s. 16.

¹¹³ Ps 44, 5.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Por. Apol. 2,12.

¹¹⁶ H. Grzeškowiak, *op. cit.*, s. 19–20.

¹¹⁷ Por. J. Daniélou, *Teologia...*, s. 222–223: autor uważa, że utożsamienie Syna Bożego z prawem i Przymierzem wynika ze Starego Testamentu, jak również z judaizmu apokaliptycznego, w którym prawo stawało się hipostazą.

Chrystusowego, zdaniem Tertuliana, polega na udoskonaleniu i wypełnieniu Starego Testamentu oraz na upowszechnieniu prawa. Wszystko, co w poprzednim etapie dziejów było niedoskonałe ze względu na „durtia cordis” starego ludu, Chrystus dopełnia i udoskonala, sprowadzając do „stanu pierwotnego” w raju (Marc. IV, XXXIV, 2)¹¹⁸. Ów stan opisany w Księdze Rodzaju¹¹⁹ jest punktem odniesienia w Chrystusowym prawie moralnym. Dlatego Chrystus w Kazaniu na górze, odnosząc się do narodu wybranego, powie: „a primordio autem non fuit sic”¹²⁰ (Marc. IV, XXXIV, 2), chcąc pokazać, jak znacznym zniekształceniom uległo prawo Starego Przymierza w stosunku do postanowień Boga-Jahwe.

Tertulian uważa za istotne, że Chrystus rozpoczyna nowy etap dziejów zwany Nowym Przymierzem od ogłoszenia błogosławieństw. Są one „edyktem” ukazującym specyfikę nauki moralnej Chrystusa („edictum Christi”, Marc. IV, XIV, 1)¹²¹. Dowodzą też Jego łączności z Bogiem, a przez to i łączności z dziełem stworzenia. Zdaniem Tertuliana, błogosławieństwa nadają sankcję prawu moralnemu Starego i Nowego Testamentu, zwłaszcza w kwestiach dotyczących sprawiedliwości i miłości (Marc. IV, XVI, 6)¹²².

Chrystus, jak to podkreśla Tertulian, rozszerzył prawo miłości bliźniego na wszystkich ludzi, rozciągając jego zakres na wszystkie narody ziemi (Marc. IV, XVI)¹²³. W przeciwieństwie do ustaleń Nowego Przymierza, w Starym Testamencie, z woli Bożej, zasada miłości obowiązywała jedynie społeczność Narodu Wybranego¹²⁴.

Dopiero prawo Chrystusa osiągnęło z dwóch powodów swój najwyższy i najpełniejszy wymiar. Po pierwsze, dzięki odrzuceniu starotestamentalnego prawa zemsty (Iud. III, 10)¹²⁵, po drugie, dzięki wzbogaceniu go cnotą cierpliwości i miłością bliźniego (Marc. IV, XVI, 2–6).

Chrystus, w świetle pism Tertuliana, dokonuje jedynie udoskonalenia prawa moralnego, tak by było ono zgodne z Bożym planem zbawienia człowieka. Jezus nie zmienia więc prawa Starego Testamentu, lecz jego interpretację. Przywraca pierwotny sens prawa obowiązującego w raju („a primordio autem non fuit sic”, Marc. IV, XXXIV, 2), kiedy człowiek nie był grzeszny i miał poczucie dobra i zła.

Prawo patriarchów było bardzo surowe, ale tylko w warstwie formalnej, gdyż tak naprawdę prawodawcy nie walczyli z grzechem: zabraniali cudzołóstwa, akceptując równocześnie poligamię, nałożnice i prawo do współżycia z niewolnicą. Kiedy Mojżesz dokonał jego kodyfikacji w formie Dekalogu, faryzeusze poddawali zamyśł prawodawcy krytyce z powodu własnych grzechów wynikających ze słabości charakteru. Ich kazuistyczna wykładnia prawa przysłoniła pierwotny sposób postrzegania dobra i zła typowy dla dziesięciu przykazań. Chrystus uważał, że prawo jest środkiem

¹¹⁸ Por. Mon. V; Cast. V; Orat. VII.

¹¹⁹ Rdz 2, 24.

¹²⁰ Zob. Mt 19, 8.

¹²¹ Por. Scorp. IX.

¹²² Por. Iz 3, 13; Łk 6, 22.

¹²³ Por. Iud. XIV, 12–14. Tertulian powołuje się na słowa psalmisty: Ps 2, 7.

¹²⁴ Por. H. Grzeškowiak, *op. cit.*, s. 15–16. Zob. Marc. IV, XVI. Por. Iz 66, 5.

¹²⁵ Por. Kpł 24, 20.

do sprawiedliwości w jej czystej formie („unicuique secundum actum suum”¹²⁶, Iud. IX, 18). Dlatego odszedł od faryzejskiej interpretacji prawa, powracając do jego pierwotnego, znanego z Pisma sensu. Parafrazując słowa Ewangelii: Chrystus nie zmienia prawa, ale je wypełnia¹²⁷ („per novae legis gratiam”, Iud. IX, 22), przez co daje podstawy moralności chrześcijańskiej. W tym znaczeniu chrześcijanie otrzymali od Niego to „aliquid propriae”, które odróżnia ich od narodu Starego Przymierza.

Przykładem tego, że Chrystus udoskonala prawo moralne Stwórcy, jest pominięcie przez Niego przepisu nakazującego obmycie rąk przed posiłkiem. Tertulian (Marc. IV, XXVII, 2) powołuje się na słynny opis uczty u faryzeusza¹²⁸ celowo, by na jego przykładzie ukazać istotę nakazów Starego Testamentu. Przepisy dotyczące obmycia rąk, jak zauważa pisarz, miały symbolizować konieczność czystości moralnej człowieka. W nauce Chrystusa wewnętrzna czystość, czyli dobroć, polega na przestrzeganiu przykazania miłości Boga i bliźniego. W Starym Testamencie Bóg żądał czystości zewnętrznej i ofiary miłości. Natomiast faryzeusze zatracili pierwotny sens prawa Bożego przez własną jego interpretację, uważając, iż można grzeszyć przeciwko Bogu, ale trzeba myć ręce, zgodnie z prawem. Chrystus nie odrzuca samej formuły prawnej, ale oczyszcza ją z faryzejskiej interpretacji i potępia jej nadużycia. Dotyczy to przede wszystkim zakazu cudzołóstwa i poligamii (Marc. IV, XXXIV, 2–3).

Chcąc się o tym przekonać, należy sięgnąć do pism Tertuliana dotyczących małżeństwa i czystości, zestawiając je z zasadami obowiązującymi w Starym Testamencie, przede wszystkim z pismami proroków, według których cudzołóstwo jest równoznaczne z bałwochwalstwem, a następnie, przez ukazanie interpretacji kazuistycznej faryzeuszów, z odstępstwami od Dekalogu. Wtedy ostatecznie ukaże się pełnia prawa moralnego, które Chrystus daje chrześcijanom, aby mogli się zbawić.

Synowie i córki narodu wybranego otrzymali od Boga prawo oraz proroków, którzy często poddawali je, a szczególnie jego przekroczenia, krytyce. Przykładem może być ocena przepisów odnoszących się do „cudzołóstwa”. Prawo żydowskie, chociaż surowe, jednak dopuszczało wielożeństwo na mocy listów rozwodowych („libelli repudii”, Marc. IV, XXXIV, 2) i legalizację nałożnic¹²⁹, gdyż na plan pierwszy wysuwało konieczność posiadania potomstwa. W odniesieniu do kobiet przepisy były bardziej surowe. Niewiastę karano w myśl świętego prawa naruszenia własności mężczyzny w stosunku do kobiety, która była jego prawną żoną, dodajmy jedną z wielu¹³⁰ (Marc. IV, XXXIV, 6). Żeby to potwierdzić, trzeba się cofnąć do Księgi Rodzaju¹³¹, gdzie mówi się, iż cudzołóstwo jest grzechem, polegającym na tym, że jedność ciała stanowią mężczyzna i kobieta niebędący mężem i żoną (Marc. IV, XXXIV, 2)¹³². W tekstach prorockich monogamia występuje jako analogia monoteizmu rozumianego w kategoriach przymierza z Panem po to, by ukazać Izraelowi jego grzech, jakim było od-

¹²⁶ Hebr 4, 12.

¹²⁷ Mt 5, 17.

¹²⁸ Łk 11, 37.

¹²⁹ Rdz 16, 2; Rdz 3, 30; Cast. VI.

¹³⁰ Kpł 20, 10.

¹³¹ Zob. Rdz 2, 24.

¹³² Zob. Rdz 2, 24.

wrócenie się od Boga Jedyne, w stronę bożków. W pismach Izajasza i Ezechiela kazuistyczna wykładnia prawa ustępuje miejsca alegorezie, w której Bóg Przymierza – Jahwe jest przedstawiany jako Oblubieniec, a miłość jego do Izraela porównywana jest do oblubieńczej miłości małżonków. Prorok Ezechiel, ukazując grzech cudzołóstwa, którego dopuszcza się Izrael wobec Boga-Jahwe, podkreśla, że jest ono przeciwieństwem relacji oblubieńczej, czyli antynomią małżeństwa w znaczeniu metaforycznym przymierza zawartego z Bogiem.

Tertulian w rozdziale V *De exhortatione castitatis*, powołując się na słowa św. Pawła dotyczące monogamii: „erunt duo in carne una”¹³³ (Cast. V, 1), które apostoł odnosi do Kościoła i Chrystusa, mówi o ich duchowych zaślubinach. Apologeta podkreśla, że jeden jest Chrystus i jeden Jego Kościół, z czego dla chrześcijan wynika prawo i konieczność monogamii. Prawo to jest ukazane w podwójnym znaczeniu: duchowo – w Chrystusie i cieleśnie – w Adamie. Tertulian powołuje się na Księgę Rodzaju¹³⁴, w świetle której okoliczności powstania rodzaju ludzkiego świadczą o monogamii („unam illi feminam finxit”, Cast. V, 1). Adam, mężczyzna Boży, i Ewa, Boża kobieta, związani ze sobą, potwierdzili odpowiadający Bogu kształt małżeństwa („erunt duo in carne”, Cast. V, 4)¹³⁵.

Podsumowując rozważania pisarza, należy zauważyć, że jego zdaniem prawo Chrystusa dotyczące monogamii i nierozzerwalności małżeństwa jest powrotem do prawa naturalnego. W późniejszym czasie patriarchowie zawierali związki małżeńskie z wieloma kobietami, gdyż najważniejsza była konieczność prokreacji. Postępowali oni stosownie do polecenia Boga: „crescite et multiplicamini”¹³⁶ (Cast. VI, 1). Jednak, jak podkreśla Tertulian, Bóg zmienił niektóre polecenia, dostosowując prawo moralne do zbawczego planu. W rozdziale VI *De exhortatione castitatis* apologeta mówi o tym, że Bóg, zapełniwszy świat, ograniczył prawo prokreacji na korzyść wstrzeźliwości i czystości, mówiąc: „qui uxores habeant tamquam non habentes agant” (Cast. VI, 1). Owa zbyt przesadna konieczność czystości jest główną ideą Tertuliana; była ona przedmiotem wielu sporów i ataków („semper initia laxantur, fines contrahuntur”, Cast. VI, 2). Wracając do zagadnień małżeństwa w prawie Mojżeszowym, jak uważa pisarz, stare prawo miało charakter czasowy i z założenia miało podlegać zmianie (Cast. VI, 3). Prawdziwe prawo miało przyjść później, wprowadzając „circumcisio spiritalis”. Wszystko, co było niedoskonałe ze względu na „duritiam cordis” starego ludu, Chrystus dopełnia i udoskonala („temporaria fuisse”, Iud. IV, 1). Jego stwierdzenie, że nie przyszedł rozwiązywać prawa, jest akceptacją Dekalogu i nauki proroków, w której prymat zyskało prawo miłości, przebaczenie i cierpliwość (Marc. IV, XIV–XVI).

¹³³ Rdz 2, 24.

¹³⁴ Zob. Rdz 2, 21.

¹³⁵ Cast. V, 4: Lamech, ironizuje Tertulian, jako pierwszy żonaty z dwiema kobietami dokonał tego, że troje było w jednym ciecie.

¹³⁶ Rdz 1, 22.

Wnioski

Tertulian łączył naukę Chrystusa z dawną tradycją, wskazując na fakt, że źródłem doktryny wiary są księgi Pisma Świętego („Scripturae”, Apol. XX, 1) złożone ze Starego i Nowego Testamentu w spójną całość zbawczego planu. Chrześcijaństwo jest naturalną kontynuacją proroctw Starego Testamentu i w niczym od nich nie odbiega. Kartagińczyk w polemice z Marcjonem (Marc. IV) daje wyraz swemu przekonaniu, że wszystko, co mówi Chrystus, jest zgodne z przewidywaniami proroków i tożsame z wolą Ojca. Tak naprawdę Chrystus nie daje nowych praw, ale przywraca ich starotestamentowe znaczenie: przenosi wiernych ze stanu dzieciństwa (Starego Testamentu) do stanu dojrzałości religijnej (w Nowym Testamencie), przygotowując ich na wypełnienie Bożego prawa w czasach Parakleta. Przepowiednie proroków są zatem zapowiedzią Chrystusa i Parakleta, który nie zmienił reguły wiary, ale zaostriżył dyscyplinę, chcąc przygotować wiernych na nadejście „Jerozolimy niebiańskiej” (Marc. III, XXIV, 3). Duch Święty poddaje „fideles” ascezie, rygorom cielesnego wyrzeczenia i cierpieniu, obdarzając ich nadzwyczajnymi siłami w czasie prześladowań i męczeństwa, które stało się koniecznością dla czekających na powtórne przyjście Chrystusa i Jego Tysiącletnie Królestwo na ziemi. Apologeta wyjaśnia, iż zasady wiary („regula fidei”) są niezmiennie, natomiast reguły moralne („disciplina”) mogą ulegać zmianom w ramach rozwoju prawa Bożego: od prawa naturalnego przez prawo spisane przez patriarchów i proroków żydowskich oraz przez prawo Chrystusa po nauczanie Ducha Świętego – Parakleta. Rozwój prawa moralnego da się zauważyć na przykładzie ewolucji poligamii. Przed czasami Mojżesza, jak wiadomo, istniało i było dozwolone wielożeństwo, ażeby Żydzi mogli wypełnić biblijny nakaz rozmnażania się. Jednak Bóg stopniowo, przez prawo Dekalogu i przez „nowe prawo” Chrystusa, zaostriżył reguły moralne. Chrystus w Kazaniu na górze zakazał poligamii. Z perspektywy Tertuliańskiej rozwój „disciplina Dei” przebiega więc od Adama i Ewy do Marii Dziewicy i Chrystusa, który jest wzorem moralności chrześcijańskiej. Fundamentem religii chrześcijańskiej jest Kościół („ecclesia”) związany z Chrystusem węzłem monogamii (Mon. V, 7). Dlatego oddawanie czci bogom państwowym, nawet pod przymusem, jest dla apologety bałwochwalstwem – grzechem najcięższym, dającym się porównać tylko z cudzołóstwem wobec Boga („idolatria moechiae soror”, Scorp. III, 5). Tertulian na przykładzie narodu żydowskiego, który dopuścił się bałwochwalstwa, ukazuje, jak wielki jest to grzech i jaka za niego czeka kara („tria milia caesa, quia tam proximum deum offenderant”, Scorp. III, 4). Żydzi zerwali przymierze z Bogiem, czcząc „bałwany”, nie przyjęli Jego Syna jako Mesjasza. Gdyby się nawrócili, nie ponieśliby tak wielu klęsk i nie doznałoby tylu nieszczęść. Skoro odrzucili Boga dwukrotnie, otrzymali z Jego rąk okrutną karę. Chrześcijaństwo, uznając Boga i Syna, i Ducha Świętego, stali się spadkobiercami Nowego Przymierza dającego im miłość i nadzieję wynikającą z wiary.

ROZDZIAŁ III

WALKA TERTULIANA Z HEREZJĄ, BAŁWOCHWALSTWEM, MAGIĄ I FILOZOFIĄ

Tertulian postrzega katolicyzm jako owoc walki apologetów chrześcijańskich i Kościoła z herezjami Marcjona i Walentyna, czyli również z gnozą, którą niektórzy badacze¹ uważają za połączenie chrześcijaństwa z filozofią grecką. Herezje te powstały i rozwijały się, zanim ukonstytuował się Kościół katolicki, mając z pewnością duży wpływ na jego charakter. Na czym polegał fenomen Kościoła i co go wyróżniało spośród różnych sekt i religii? Według Tertuliana zaczątkiem religii katolickiej był dogmat Trójcy Świętej, sakrament chrztu, który powstał jako pierwszy spośród sakramentów², i nauka Bożej moralności zawarta w kanonie Pisma Świętego. Te trzy elementy są na tyle ważne w argumentacji pisarza, że poświęcił im osobne pisma: *De baptismo*³, *De virginibus velandis* i *Adversus Praxean*. W *De baptismo* autor połączył problem zbawienia i wiary chrześcijańskiej z sakramentem chrztu i doktryną Trójcy, która według niego umacnia Kościół:

[...] cum autem sub tribus et testatio fidei et sponsio salutis pigneretur necessario adicitur ecclesiae mentio, quoniam ubi tres, id est pater et filius et spiritus sanctus, ibi ecclesia quae trium corpus est.
(Bapt. VI, 2)

Istnieje zatem ścisły związek między zbawczym planem Boga, odkupieniem dokonanym przez Jezusa a działalnością Ducha Świętego, będącego Pocieszycielem i Duchem prawdy. Zdaniem Tertuliana, sakrament chrztu, usuwając grzechy, toruje drogę nadchodzącemu Duchowi Świętemu – Duchowi prawdy, dzięki czemu wiara, z której płynie dla chrześcijan siła w walce z grzechem herezji, jest oznaczona pieczęcią („obsignata in patre et filio et spiritu sancto”, Bapt. VI, 1).

Źródłem moralności chrześcijańskiej są Chrystus i Jego nauka („disciplina Dei”⁴) ujęta w księgi Pisma Świętego („Scripturae”), wzbogacona słowami przekazanymi

¹ Scorp. VII; Praescr. XXIII, 8–9: Walentynianie, zdaniem Tertuliana, są herezją powstałą na gruncie gnostycyzmu, odwołującą się do gnostyckiej mitologii o hipostazji boskiej Sophii oraz o eonach: „meram fabulam triginta Aeonum”. Zob. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2002, s. 239. Por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 32–36.

² T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 239: autor przyjmuje, że formuła chrzcielna powstała przed 120 r. i nie wyklucza wpływu gnozy na jej powstanie.

³ Na temat chrztu wypowiem się szerzej w rozdziale VI, analizując tekst *De baptismo*.

⁴ H. Grzeškowiak, *Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25, 1978, z. 3, s. 9–11: Tertulian początkowo używa zamiennie terminów „doctrina” i „di-

apostołom przez Parakleta⁵. Apologeta ukazuje rolę Chrystusa w dokonującym się w relacji między Bogiem i grzesznikiem⁶ zbawczym dziele odkupienia przez analogię do grzechu pierworodnego⁷. W tym znaczeniu można postrzegać Chrystusa jako rekapitulację⁸ Adama. Pierwszy człowiek zerwał z drzewa zakazanego owoc, przez co popełnił grzech nieposłuszeństwa i pychy, zaś Chrystus umarł na drzewie krzyża, posłuszny woli Ojca i pokorny jak baranek⁹. Ewangelia mówi, że z jego przebitego boku wylały się krew i woda, które zmyły nasze grzechy¹⁰. Tertulian podkreśla, że bez „chrztu wody i krwi” nie możemy osiągnąć zbawienia¹¹. Skuteczność tego sakramentu wynika z męki i zmartwychwstania Pana¹². Jak wiadomo, podczas chrztu wierni uzyskują jedność ze zmartwychwstałym Chrystusem i wyrzekają się szatana, a ich grzech pierworodny zostaje odpuszczony¹³. Zerwaniu z szatanem i jego pychą odpowiada przystąpienie grzesznika do Chrystusa¹⁴.

Ten wspólny motyw przeciwstawienia się złu pojawia się w pismach Tertuliana¹⁵ i – jak można zauważyć – wiąże się on z koniecznością wyrzeczenia się grzechu bałwochwalstwa. Według Tertuliana chrześcijanin powinien dążyć do całkowitego zerwania z szatanem, z jego aniołami oraz z dziełem, które pisarz określił mianem „pompa diaboli”. Zdaniem Jana H. Waszinka¹⁶ określenie „pompa diaboli”, czyli kult bożków, odnosiło się do takich przejawów kultu pogańskiego, jak procesje czy igrzyska. Tertulian zauważa, że przedstawienia teatralne, zawody na hipodromie, widowi-

sciplina” na określenie moralności chrześcijańskiej. W okresie montanistycznym dokonuje rozgraniczenia i uściślenia obu pojęć, przeznaczając „disciplina” dla prawa moralnego, a Ducha Świętego nazywając „deductor omnis veritatis” (Fug. I, 1), który nie zmienia doktryny Chrystusa, ale dokonuje poprawy dyscypliny.

⁵ Virg. I–IV. Tertulian pisze to dzieło ok. 212 r., będąc już pod wpływem montanizmu.

⁶ W. Turek, *Tertulian*, Kraków 1999, s. 27.

⁷ Por. H. Grzeškowiak, *op. cit.*, s. 10–11.

⁸ *Ibidem*: „Chrystus stanowi rekapitulację, gdyż jako Słowo Boże łączy w sobie dzieło stworzenia [...] z dziełem odkupienia, które przywraca pierwotną relację [...] człowieka do Boga w płaszczyźnie moralnej”. Por. H. Chadwick, *op. cit.*, s. 41: autor potwierdza, iż wątek rekapitulacji albo odpowiedniości między Adamem i Chrystusem rozważał również Ireneusz.

⁹ Por. Iud. XIII, 19: „quid manifestius huius ligni sacramento, quod duritia huius saeculi mersa est in profundo erroris et a ligno Christi, id est passionis eius, in baptismo liberatur, ut quod perierat olim per lignum in Adam, id restitueretur per lignum Christi?”

¹⁰ Bapt. IX, 4: „numquam sine aqua Christus! [...] perseverat testimonium baptismi usque ad passionem: cum deditur in cruce aqua intervenit”. Tertulian podkreśla znaczenie wody w nauce Chrystusa od początku, czyli od swego chrztu aż do śmierci – kiedy został przebity, z jego boku tryska woda. Por. Bapt. XVI: jest mowa o chrzcie krwi. Zdaniem Tertuliana, Chrystus został ochrzczony wodą, a uwielbiony jest przez krew. Dlatego przez wodę nas wzywa, a przez krew czyni nas wybranymi.

¹¹ Bapt. XI, 4.

¹² Bapt. XI, 4: „nec mors nostra dissolvi potest nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius”.

¹³ Bapt. XII, 1–2: „nemini sine baptismo competere salutem [...] nisi natus ex aqua quis erit non habebit vitam”.

¹⁴ J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, tłum. A. Kuryś, Kraków 1996, s. 30. Zdaniem Tertuliana chrzest jest najważniejszym sakramentem, gdyż chroni wiernych od zła i przez znak krzyża sprawia, że chociaż są oni poddawani pokusom, to wciąż należą do Chrystusa.

¹⁵ Cor. XIII; Spect. IV; Anim. XXXV. Por. J. H. Waszink, *Q.S.F. Tertulliani, De anima*, ed. with Introd. and Comment, Amsterdam 1947, s. 414.

¹⁶ J. H. Waszink, *Pompa diaboli, „Vigiliae Christianae”* 1, 1947, s. 13 n.

ska w cyrku również należą do kultu szatana, gdyż poświęcone są bałwochwalstwu¹⁷. Szatan, posługując się „pompa diaboli”, odwodzi chrześcijan od prawdy, zarówno przez bałwochwalstwo, jak i przez swe anioły¹⁸.

Wierni („fideles”) pierwszych wieków chrześcijaństwa byli wystawiani na różne próby i pokusy ze strony złych aniołów. Tertulian w *De praescriptione haereticorum* VII, 1 ma na myśli zgubną dla religii działalność filozofów, którzy oddani „świeckiej mądrości” wprowadzają w życie błędy pogańskie i tym samym uniemożliwiają rozwój prawdy Chrystusa, a ich nauka jest źródłem herezji. Z filozofią i herezją związane są takie dziedziny paranoi, jak magia i astrologia, które służą bałwochwalstwu, więc oddalają wiernych od Boga, gdyż jak podkreśla Tertulian, wszelkie bałwochwalstwo jest zaprzeczeniem wiary zarówno przez czyny, jak i słowa (Idol. XXII, 4). Jego zdaniem, powyższe zagrożenia dla nauki Kościoła i wiary mają swoje źródło w koegzystencji świata pogańskiego¹⁹, naznaczonego piętnem „curiositas”²⁰, z wyznawcami Chrystusa i Jego nauki.

Przedstawię pokrótce wymienione przez apologetę zagrożenia religii chrześcijańskiej, podkreślając negatywny, zdaniem pisarza, wpływ heretyków, filozofów oraz magów na moralność chrześcijan. Tertulian zwraca uwagę na to, że wyznawcy religii chrześcijańskiej — w przeciwieństwie do pogan, żyjących rytmem dni, świąt i towarzyszących im igrzysk — dostrzegają inną perspektywę niż „hic et nunc”, gdyż celem ich życia jest zbawienie duszy. Świadomość, że postępując według nauki Chrystusa, otrzymają życie wieczne, podobnie jak jej wrogowie — karę wiekuistą, powoduje, że zwracają uwagę na to, jak żyć, by zasłużyć na zbawienie. Apologeta przekazuje im kanon idealnego chrześcijanina, według którego powinni postępować, by osiągnąć życie wieczne, podkreślając zarazem, iż konsekwencją przyjęcia przez nich sakramentu chrztu jest świadoma rezygnacja ze świata, należącego do szatana.

W rozdziale poświęconym herezjom nie zamierzam wyjaśniać, na czym one polegały — postaram się tylko wskazać ich skutki. Warto pamiętać, że Tertulian gani gnozę i marcjonitów w *De praescriptione haereticorum* oraz w *Adversus Marcionem*, krytykuje też w *Scorpiace* poglądy Walentyna, nie zgadzając się z jego stwierdzeniem, że męczeństwo jest niepotrzebne. Jedyną herezją, jaką pisarz popiera, są poglądy głoszone przez sektę Montana, co więcej, sam staje się montanistą²¹. Kierując się nauką Parakleta, który nie daje zgody na zawieranie powtórnego małżeństwa ani na rozwo-

¹⁷ Spect. *passim*.

¹⁸ Teodor z Mopsuestii, *Les Homélie catéchétiques de T. de M.*, Citta di Vaticano 1949; Katecheza XIII, 8, przeł. A. Kuryś, [w:] J. Daniélou, *Wejście w historię zbawienia...*, s. 28: „aniołami herezji są ci, którzy oddają się świeckiej mądrości i wprowadzają w świat błąd pogaństwa: poeci [...], a także przywódcy herezji, Mani, Marcjon, Walentyń”.

¹⁹ Na temat „curiositas” zob. J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, s. 410–442. Por. H. Chadwick, *op. cit.*, s. 30: autor komentuje ten fakt następująco: „Z chwilą, kiedy misjonarze wykraczali poza granice żydowskiej diaspory i synagog, z luzno powiązanymi z nimi pogańskimi wyznawcami, wchodzili zaraz w obręb mrocznego świata pogańskiego synkretyzmu, magii i astrologii”.

²⁰ W. Turek, *Tertulian*, s. 29: autor podkreśla, że „właśnie w owej niekontrolowanej curiositas Tertulian widzi radykalną opozycję między nauką i religią oraz między tym, co boskie i ludzkie”. I w tym tkwiło największe zagrożenie wiary chrześcijańskiej.

²¹ Por. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 14–19.

dy, apologeta również nie zgadzał się na ponowny ożenek²². Radykalizm Tertuliana w tej kwestii uwidocznił się w sytuacji, kiedy papież Kallikst (217–222)²³ postanowił zgodzić się na wybaczenie grzechu cudzołóstwa – jednego z cięższych, a według montanistów²⁴, niewybaczalnego. Wówczas pisarz – gorliwy katolik – zerwał więzi z Kościołem i założył własną sektę. Działała ona w Afryce aż do czasów św. Augustyna, który po wielu latach przywrócił jej członków na łono Kościoła katolickiego.

1. Walka z herezją

W rozdziale XIII 1–6 *De praescriptione haereticorum* Tertulian określił regułę wiary chrześcijańskiej²⁵, danej od Boga w Starym i Nowym Testamencie i głoszonej przez Chrystusa, a następnie przez Jego uczniów:

Regula est autem fidei, ut iam hinc quid defendamus profiteamur, illa scilicet qua creditur. Unum omnino Deum esse nec alium praeter mundi conditorem qui universa de nihilo produxerit per verbum suum primo omnium emissum. Id verbum filium eius appellatum in nomine Dei varie visum a patriarchis, in prophetis semper auditum, postremo delatum ex spiritu patris Dei ex virtute in virginem Mariam, carnem factum in utero eius et ex ea natum egisse Iesum Christum. Exinde praedicasse novam legem et novam promissionem regni caelorum, virtutes fecisse, cruci fixum, tertia die resurrexisse, in caelos ereptum sedisse ad dexteram patris, misisse vicariam vim spiritus sancti qui credentes agat, venturum in claritate ad sumendos sanctos in vitae aeternae et promissorum caelestium fructum et ad profanos iudicandos igni perpetuo, facta utriusque partis resurrectione cum carnis restitutione²⁶.

(Praescr. XIII, 1–6)

Jego zdaniem, znajomość reguły wiary opartej na Objawieniu jest podstawą nauki wiary („doctrina”) dla każdego chrześcijanina, gdyż prawdy wiary mają charakter prawa, którego przestrzeganie przynosi zbawienie. Łatwo też, stosując się do tej reguły, zauważyć można ewentualne od niej odstępstwa, nawet jeśli brakuje pełnej znajomości Pisma Świętego. Samo czytanie Biblii, stwierdza Tertulian, jeśli nie jest poparte wiarą w Boga, służy jedynie zaspokojeniu pewnej ciekawości i daje poczucie erudycji „uczonego w Piśmie”²⁷, co autor komentuje:

²² Por. Mon., Uxor., Pud., Cast. passim; por. 1 Tim 5–14.

²³ Por. D. E. Wilhite, *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, New York 2007, s. 172–174: Tertulian nie uznaje w osobie „pontifex maximus” zwierzchnictwa papieża, opowiadając się za istnieniem lokalnych wspólnot zarządzanych przez lokalnych biskupów i zwoływane przez nich synody.

²⁴ Zob. Pud. XXI, 7–8; Pud. I, 6–8. Dla Tertuliana największymi grzechami były: cudzołóstwo, bałwochwalstwo i mężobójstwo. Karą za dopuszczenie się któregoś z tych grzechów miało być wyłączenie z gminy. Tej zasady trzymali się też montaniści.

²⁵ H. Chadwick, *op. cit.*, s. 41: zdaniem autora, „reguła wiary” pojawia się w pismach Ireneusza i Tertuliana w znaczeniu wyciągu albo skrótu najważniejszych, objawionych wydarzeń procesu odkupienia.

²⁶ Por. Praescr. ILIV: autor jest ironiczny wobec „heretyckiej” reguły wiary.

²⁷ Praescr. XIV, 4–5. Por. Apol. XLVII, 3–4. Tertulian stwierdza jednoznacznie, że przedkładanie znajomości Pisma Świętego („exercitatio scripturarum”) nad wiarę, wynika bardziej z ciekawości („curiositas”) i uczoności.

[...] cedat curiositas fidei, cedat gloria salutis.
(Praescr. XIV, 5)

W walce z herezją Tertulian często sięga po argument reguły wiary, uważając, że jest ona potrzebna do zbawienia²⁸ i że jest też dla wiernych („credentes”) tarczą osłaniającą przed wrogami, takimi jak na przykład owa ciekawość świata. Dlatego, jego zdaniem, lepiej, by „curiositas” nie walczyła z „fides”, lecz by obie te wartości występowały obok siebie, nie osłabiając się nawzajem. Apologeta uważa, że najgorsza jest ciekawość szukająca dróg przeciwnych regule – często prowadzi ona „na manowce”, dlatego pisarz twierdzi, że „adversus regulam nihil scire omnia scire est” (Praescr. XIV, 5)²⁹.

W *De praescriptione haereticorum* XVI Tertulian, stosownie do zaleceń św. Pawła, przyjmuje zasadę zwalczania herezji, czyli wszelkich odstępstw od reguły wiary, bez jakiegokolwiek dyskusji z głosicielami nowej Ewangelii:

[...] ratio constiterit imprimis illa, quod fides nostra obsequium apostolo debeat prohibenti quaestiones inire, novis vocibus aures accommodare, haereticum post unam correptionem convenire, non post disputationem³⁰.
(Praescr. XVI, 1)

Jego zdaniem, dyskusja z heretykami jest zbędna i bezowocna, gdyż sami, twierdząc, iż dążą do prawdy, w rzeczywistości stwarzają jedynie pozory jej poszukiwania („solicitudinis iniectionem”, Praescr. XIV, 9). W momencie, gdy ktoś z chrześcijan zbliży się do nich, by słuchać i rozmawiać, z poszukujących zmieniają się natychmiast w fanatyków, broniących swojej wersji prawdy („tractatus suos insinuent”, Praescr. XIV, 9). Jednocześnie, przecząc chrześcijańskiej doktrynie wiary, twierdzą, że jeszcze nie uwierzyli i że dopiero szukają prawdy³¹. Są zatem przewrotni z natury zarówno oni, jak i ich argumentacja. Autor preskrypcji wychodzi z założenia, że ludzie, którzy swój światopogląd budują na zakłamaniu, nie mogą być chrześcijanami („cum autem nondum crediderunt, non sunt christiani”, Praescr. XIV, 10). Zatem pierwszy argument odstępstwa od reguły wiary, zastosowany przez Tertuliana, godzi w przeciwników nauki Chrystusa, potwierdzając, że są oni heretykami, bo poszukują innej prawdy, czyli kłamia, a jeśli kłamia, to nie wierzą w Boga („non [sunt] nostro genere, veritatis grano sed mendacio silvestres”, Praescr. XXXVI, 8).

Powstają pytania, do jakiego wniosku doprowadziły apologetę powyższe przesłanki i jaki wpływ miały one na ukształtowanie się jego ideału chrześcijanina.

Apologeta stwierdza, że idealny wyznawca Chrystusa wierzy i ufa Bogu, walczy w obronie prawdy objawionej i głosi ją powszechnie (Praescr. XXVI, 10–12). Styl ży-

²⁸ Tertulian powołuje się na Łk 18, 42.

²⁹ Por. Carn. V, 4: „bene impudens et feliciter stultus”.

³⁰ Pisarz wyjaśnia, że ponieważ heretycy nie są chrześcijanami, nie podlegają procedurze kilkakrotnego karcenia w obecności świadków, stosowanej wobec chrześcijan. Należy ich tylko raz upomnieć i nie dyskutować. Dyskusja z heretykiem prowadzi najwyżej do bólu głowy i rozstroju żołądka: „nihil proficiat congressio scripturarum, nisi plane aut stomachi quis ineat eversionem aut cerebri” (Praescr. XVI, 2).

³¹ Praescr. VIII, 2: heretycy przewrotnie tłumaczą słowa Pisma „quaerite et invenietis” (Mt 7, 7), stosując je do poszukiwań prawdy innej niż Chrystusowa.

cia heretyka jest zgoła inny – pozornie ze wszystkimi się zawsze zgadza i jest dobrym, pokojowo nastawionym człowiekiem, któremu obce są jakiekolwiek spory, w rzeczywistości jednak, w czasie rozmów i dyskusji zwalcza prawdę Chrystusa (Praescr. XLI, 4). Tertulian uważa, że prawda objawiona jest podstawą nauki o Bogu i dlatego powinna być ona dla wszystkich taka sama. Wielość wzajemnie niespójnych przekazów na temat substancji Chrystusa i Jego zmartwychwstania: dla wtajemniczonych innych, a dla „profanów” innych („*aliam Christi substantiam designarent in aperto, aliam in secreto, aliam spem resurrectionis apud omnes annuntiarent, aliam apud paucos*”, Praescr. XXVI, 10–11), stwierdza apologeta, świadczy o herezji. Apostołowie starali się zawsze przekazywać prawdę objawioną o Bogu:

[...] in epistulis suis, ut idipsum et unum loquerentur omnes et non essent scismata et dissensiones in ecclesia, quia sive Paulus sive alii eadem praedicarent.
(Praescr. XXVI, 11)

Tertulian w obronie prawdziwości „regula fidei” stwierdza: „że, co u wielu jest jednym, nie może być błędem, lecz przekazaną doktryną”³² („*non est erratum sed traditum*”, Praescr. XXVIII, 3). Dodaje również argumentację opartą na prawdziwości przekazu zawartego w Piśmie Świętym: „zresztą wielką byłoby głupotą, aby pierwszą naukę uznać za herezję, skoro ta pierwsza zapowiada herezje, i stwierdza, że należy unikać przyszłych herezji”³³ („*futuras haereses cavendas*”³⁴, Praescr. XXIX, 6).

W ostatnim rozdziale *De praescriptione haereticorum* autor przypomina, że nie należy słuchać heretyków, a ci, którzy to czynią, „lekceważą sobie niebezpieczeństwo utraty wiary”³⁵ („*fidei veritatis periculum non cavent*”, Praescr. XLIV, 12). Jest to poważne ostrzeżenie dla chrześcijan, którzy przyłączą się do „szukających prawdy” (Praescr. VIII, 2):

Itaque tu, qui perinde quaeris, spectans ad eos qui et ipsi quaerunt, dubius ad dubios, incertus ad incertos, caecus a caecis in foveam deducaris necesse est.
(Praescr. XIV, 8)

Tertulian uważa, że heretycy zasłaniają się autorytetem Pisma („*scripturas ob-tendunt*”) i przez to mają wielki wpływ na ludzi („*hac sua audacia statim quosdam movent*”, Praescr. XV, 2). Odporniejszych doprowadzają do znużenia („*firmos fatigant*”), słabszych przeciągają na swoją stronę („*infirmos capiunt*”), a niezdecydowanych wprawiają w wątpliwości („*medios cum scrupulo dimittunt*”, Praescr. XV, 2). W rozdziale XV *De praescriptione haereticorum* Tertulian zadaje pytanie: „*cui competat possessio scripturarum?*”. Zasadniczą odpowiedź na nie daje na końcu preskrypcji (XLII, 8–10), uważając, że heretykom nie przysługuje prawo do zajmowania się Pismem Świętym, gdyż, opuszczając niektóre fragmenty, zmieniają jego pierwotny

³² Przeł. E. Stanula, [w:] K. S. F. Tertulian, *Wybór pism I*, oprac. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970, s. 64.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Zob. Gal 1,8 29; 1 Kor. 11, 18.

³⁵ *Ibidem*, s. 78.

sens³⁶, tak jak to uczynił zwalczany przez Tertuliana Marcjon. Heretyk ten odrzucił kanon Starego Testamentu (Praescr. XXX, 3–4), z Nowego przyjął jedynie listy św. Pawła oraz Ewangelię jego najwierniejszego towarzysza podróży misyjnych, św. Łukasza, poddawszy ją jednak wnikliwej korekcie (Praescr. XXX, 3–4). Tertulian, biorąc pod uwagę te fakty, uważał „regułę wiary”, a nie Pismo, za najlepszą i niemal jedyną obronę przed atakami heretyków. Zdaniem Henry’ego Chadwicka³⁷, apologeta, dostrzegając przewagę reguły nad Pismem, w dyskusjach z heretykami zakładał jej niezależność od Biblii. Tertulian miał jednak świadomość, że „reguła” pochodzi z Pisma, czyli z tradycji, i że jest ona jedynym, opartym na Objawieniu, kluczem do jego interpretacji³⁸. Pisarz³⁹ dostrzegał niebezpieczeństwa wynikające z dowolności w odczytaniu Biblii i uważał, że niezrozumiałe fragmenty powinny być objaśnione, aby „wątpliwe księgi”⁴⁰ mogły wejść do kanonu Nowego Testamentu jako uznane za ortodoksyjne według norm tradycji kościelnej opartej na Objawieniu. Jednak w wypadku Marcjona i jego herezji problem polegał na czymś innym. Marcjon całkowicie odrzucił dziedzictwo starotestamentowe, a tym samym uznawał autonomię Boga Odkupiciela (Boga nieznanego) poprzez oddzielenie go od Boga Stwórcy (Boga sprawiedliwego). Teoria dwóch Bogów była bluźnierstwem dla Kościoła, który nie mógł się zgodzić ze stwierdzeniem Marcjona, iż sprawiedliwy Bóg Mojżesza jest przedstawiany jako okrutny, a nieznaný Bóg Marcjona istnieje wyłącznie jako Bóg dobry. Był on tożsamy z Bogiem, o którym wspomina św. Paweł w mowie do Ateńczyków na Aeropagu, co świadczy o tym, że Marcjon znał Dzieje Apostolskie, których, jak wiemy, nie włączył do swego kanonu Pisma Świętego. Heretyk w pewnym sensie podzielał poglądy Kościoła, że treść wiary powinna być konfrontowana ze Słowem Bożym. Ponieważ nie uznawał Boga sprawiedliwego, odrzucił Stary Testament, znajdując ideę Boga miłosierdzia i przebaczenia w Ewangelii św. Łukasza i w listach św. Pawła. Tertulian natomiast uważał, że misją „reguły wiary” było uznanie jedności boskiego planu zbawienia od Starego do Nowego Testamentu, czyli od Adama do Chrystusa. Heretycy tacy jak uczniowie Marcjona byli poważną przeszkodą w realizacji tej misji. Jak zauważa H. Chadwick, „negatywnie oceniając Stary Testament, nie byli zainteresowani spełnieniem się proroctwa”⁴¹. W poglądach Marcjona widoczna jest pewna sprzeczność – jeżeli Bóg nie jest sprawiedliwym dawcą prawa, to jego zbawczy akt

³⁶ Por. Praescr. XVII ; XIX; XXXVIII, 7–10: „Alius manu scripturas, alius sensus expositione intervertit. Neque enim si Valentinus integro instrumento uti videtur, non callidior ingenio quam Marcion manus intulit veritati. Marcion enim exerte et palam machaera, non stilo usus est, quoniam ad materiam suam caedem scripturarum confecit. Valentinus autem pepercit quoniam non ad materiam scripturas sed materiam ad scripturas excogitavit. Et tamen plus abstulit et plus adiecit, auferens proprietates singulorum quoque verborum et adiciens dispositiones non comparentium rerum”.

³⁷ H. Chadwick, *op. cit.*, s. 42.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ *Ibidem*. Autor uważa, że „skutkiem interpretacji Pisma była przede wszystkim [...] dezorientacja prostego ludu pragnącego jasnej i zwięzłej odpowiedzi” na pytania dotyczące *credo*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, s. 41.

łaski jest bezprzedmiotowy. Fakt istnienia łaski zakłada przecież współistnienie miłosierdnego sędziego⁴².

Tertulian zwalczał działanie heretyków, polegające na dowolnej interpretacji Pisma⁴³, krytykując ich za rujnowanie prawdy chrześcijańskiej w celu budowania na niej swoich ołtarzy („nostra suffodiunt ut sua aedificent”, Praescr. XLII, 2). Zarzucał im destrukcję wiary chrześcijańskiej, podkreślając, że źródłem doktryny heretyckiej jest nieograniczona przez Boga wolność: „negant Deum timendum” (Praescr. XLIII, 3)⁴⁴. Według Tertuliana, Boga nie boją się ci, którzy Go nie uznają. Jeśli zaś nie znają Boga, to są daleko od prawdy:

[...] ubi Deus non est, nec veritas ulla est; ubi veritas nulla est, merito et talis disciplina est. At ubi Deus, ibi metus in Deum qui est initium sapientiae.

(Praescr. XLIII, 4–5)

Tertulian wzmacnia swoją wypowiedź, przytaczając słowa apostoła Pawła, który potępił herezję jako wytwór fałszywej nauki. „Haeresis” pochodzi od greckiego słowa αἵρεσις – wybór („electio”) i oznacza samowolne wybieranie („dictae graeca voce”, Praescr. VI, 2). Tak postępuje każdy heretyk albo jego zwolennik – kierując się własnym wyborem, wydaje się na potępienie, gdyż nieposłuszny woli Boga wybierać musi coś przeciwnego⁴⁵. Poglądy Tertuliana można ująć w formę następującej implikacji: Boga nie ma – nie ma prawdy – nie ma karność – jest grzeszny wybór skazujący na potępienie.

Apologeta stwierdza, że w przeciwieństwie do heretyków chrześcijanie uznają Boga, a gdzie jest Bóg, tam jest bojaźń Boża („metus in Deum”), która daje mądrość („initium sapientiae”), troskliwość („cura sollicita”), gorliwość religijną („diligentia attonita”), dążność do jedności („communicatio deliberata”), pokorę, skromność („subiectio religiosa”) – słowem: silny Kościół uznający wolę Boga (Praescr. XLIII, 5). Zdaniem Tertuliana, karność („disciplina”) lub jej brak jest wyznacznikiem doktryny, a jakość wiary, o czym była już mowa, można ocenić głównie poprzez sposób życia (Praescr. XLIII, 5). Pisarz dodaje, że karność wyznawców Chrystusa jest argumentem

⁴² W. Myszor, *Wstęp*, [w:] Tertulian, *Przeciw Marcjonowi*, przeł. S. Ryznar CSSR, Warszawa 1994, s. 26: „Tertulian zauważył sprzeczność w myśli Marcjona. Jeśli Bóg Marcjona nie ma nic wspólnego z prawem, to nie może być nazwany sędzią. Wobec tego akt łaski jest bezprzedmiotowy. Łaska bowiem zakłada winę i prawo przewidujące karę, a więc i sędziego”.

⁴³ Por. Praescr. XXXVIII, 6–7: „Cum autem omnis interpolatio posterior credenda sit, veniens utique ex causa aemulationis quae neque prior neque domestica umquam est eius quam aemulatur, tam incredibile est sapienti cuique ut nos adulterum stilum intulisse videamur scripturis qui sumus et primi et ex ipsis, quam illos non intulisse qui sunt et posterius et adversi”. Por. Praescr. XXXIX, 1–4: „Haec sunt ingenia de spiritalibus nequitiae [...] fratres, merito contemplanda, fidei necessaria ut electi manifestentur, ut reprobis detegantur. Et ideo habent vim et in excogitandis instruendisque erroribus facilitatem [...] cum de saecularibus quoque scripturis exemplum praesto sit eiusmodi facilitatis. Vides hodie ex Vergilio fabulam in totum aliam componi, materia secundum versus et versibus secundum materiam concinnatis”.

⁴⁴ Jest to aluzja do marcjonickiej koncepcji Boga dobrego, którego nie należy się obawiać. Tertulian podkreśla dobroć Boga w Trójcy Jedynej z pewnym zastrzeżeniem. Wiadomo, że Bóg kocha świat, ale jest też Sędzią, który trzyma ludzi w ciągłym oczekiwaniu na sprawiedliwy osąd ich złych i dobrych uczynków, a więc wzbudza pewien lęk. Prawdopodobnie ten lęk jest potrzebny ludzkości do zbawienia.

⁴⁵ Praescr. VI, 2–4.

potwierdzającym posiadanie przez nich prawdy. Chrześcijanie nie mogą żyć bezkarnie ani bezbożnie, gdyż pamiętają o sądzie w dniu ostatecznym. Wtedy będą musieli odpowiedzieć przed Sędzią za swą wiarę⁴⁶:

Proinde haec pressioris apud nos testimonia disciplinae ad probationem veritatis accedunt, a qua divertere nemini expedit qui meminerit futuri iudicii, quo omnes nos necesse est apud Christi tribunal adstare, reddentes rationem inprimis fidei ipsius. (Praescr. XLIV, 1)

W rozdziale XIX, 2–3 *De praescriptione haereticorum* Tertulian zauważa, że gdzie jest prawdziwa wiara, tam jest prawdziwe Pismo Święte i cała tradycja chrześcijańska. Teraz spróbuję przedstawić, na czym, zdaniem apologety, ona polega.

Tradycja apostołska wynika z Ewangelii, według której Chrystus posłał dwunastu uczniów, aby głosili Jego naukę, udzielając narodom chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego (Praescr. XX, 3). Posłańcy Boży przyjęli Macieja na miejsce Judasza i otrzymali od Ducha Świętego dar czynienia cudów i przemawiania. Rozeszli się po całym świecie i głosili między narodami tę samą naukę wiary, posługując się słowem żywym i spisany w listach („per epistulas”, Praescr. XXI, 3). Pozakładali kościoły, tworząc społeczności kościelne mające charakter apostołski, czyli wywodzący się wprost z tradycji dwunastu. Jeżeli przyjmiemy, że herezja jest świadomym odejściem od doktryny Kościoła, to musimy tę definicję odnosić wyłącznie do odejścia od nauki apostołów. Tertulian podsumuje to zwięzłymi pytaniami: „ante Christiani quam Christus inventus? Ante haereses quam vera doctrina?” (Praescr. XXIX, 4). Jego odpowiedź brzmi:

Omne genus ad originem suam censeatur necesse est. Itaque tot et tantae ecclesiae una est illa ab apostolis prima, ex qua omnes⁴⁷. (Praescr. XX, 7)

Tej jedności Kościoła dowodzi również określony styl życia chrześcijan, oparty na przejawiającej się życiem w pokoju i we wspólnocie łączności wszystkich z Bogiem. Tertulian, podobnie jak Ojcowie Kościoła, postrzega dom Boży jako rodzinę⁴⁸ w sensie starożytnej „familia”, w której chrześcijanie („domestici Dei”)⁴⁹ są braćmi w równym stopniu godnymi Bożej miłości. Dodatkowo łączą ich wzajemnie więzy gościnności i gesty miłosierdzia:

⁴⁶ Por. Spect. XXX, 7.

⁴⁷ Por. W. Turek, *Tertulian*, s. 36: „Tertulian [...] nawiązuje często w swoich traktatach do samych początków istnienia Kościoła, podkreślając jednocześnie, że prawdy należy szukać właśnie w Kościele Chrystusowym, jako że nie ma dowodu, by Zbawiciel udzielił objawienia komuś spoza grona apostołskiego”.

⁴⁸ Tertulian podkreśla, że Żydzi i poganie wskutek grzechu znajdowali się poza domem Boga (Praescr. XI, 12). Ta myśl wywodzi się z Biblii (Ef 2, 19; Gal 6, 10; Dz 1, 15).

⁴⁹ Fug. II. Idea Tertuliana ma potwierdzenie w tradycji biblijnej (Gal 6, 10; Mat 5, 22), w myśl której poganie, heretycy i Żydzi są traktowani jako „extranei”. Chrześcijanie jako synowie tej samej Matki („ecclesia”) nazywają się braćmi. „Fraternitas” jest w tym kontekście synonimem „pax” (Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, intr., texte critique et notes de R. F. Refoulé, trad. P. de Labriolle, Paris 1957, s. 113).

Probant unitatem communicatio pacis et appellatio fraternitatis et contesseratio hospitalitatis. Quae iura non alia ratio regit quam eiusdem sacramenti una traditio.
(Praescr. XX, 8–9)

Jedna jest tylko prawda objawiona apostołom przez Chrystusa i tylko na tej podstawie można sądzić, że inne nauki są kłamliwe, podane ustami fałszywych proroków opisanych w Ewangeli (Praescr. XLIV, 8). Nawet gdyby przyjąć, że apostołowie się również mylili i głosili fałszywą naukę, to zaprzeczylibyśmy istnieniu Ducha Świętego, który został posłany do uczniów przez Chrystusa, aby stać się ich nauczycielem prawdy („doctor veritatis”, Praescr. XXVIII, 1). Tertulian podkreśla, że heretycy nie mogą poszczycić się tak bliską znajomością Chrystusa. Owszem powołują się w pismach na Boga, a naprawdę występują przeciwko Niemu. Pozornie wierzą w tego samego Boga, co katolicy⁵⁰, ale w rzeczywistości robią to inaczej, niż podaje nauka Kościoła objawiona apostołom (Praescr. XXX). W przeciwieństwie do posłańców Chrystusowych, głoszą różne wersje prawdy, w zależności od słuchaczy i sytuacji, w jakiej się znajdują („illi quam catholicae in medium proferebant, ut alium Deum in ecclesia dicerent, alium in hospito”, Praescr. XXVI, 9–10).

W *De praescriptione haereticorum* XXX–XXXIV Tertulian przedstawia poszczególne herezje, stwierdzając, że te głoszone w czasach apostołskich zostały w większości potępione. Św. Jan w Apokalipsie⁵¹ potępił nikolaitów i ich herezję kainicką, nieuznającą Chrystusa za ucieleśnionego Syna Bożego (Praescr. XXXIII, 10). Symoniacką naukę magii potępił św. Piotr⁵² jako bałwochwalczą (Praescr. XXXIII, 12). Ojcowie Kościoła krytykowali również herezje współczesne apologetom: Marcjona⁵³, Walentyna (Praescr. XXXIII, 7–8)⁵⁴, Apellesa⁵⁵ – ucznia Marcjona (Praescr. XXX, 5–6⁵⁶), Nigidiusza i Hermogenesa (Praescr. XXX, 13). Ponieważ zostały one opisane przez Tertuliana⁵⁷, nie będę ich szczegółowo omawiać, ograniczając się do ogólnego stwierdzenia, że autor nie krytykował montanistów, do których sam się przyłączył. Moim celem nie jest przedstawienie jego poglądów na temat herezji *sensu stricto*, lecz raczej opinii na temat tego, jak na jej tle rozwija się prawdziwy apostołski Kościół.

Spróbuję porównać teraz strukturę Kościołów katolickiego i heretyckiego w pismach apologety, podkreślając w obu te cechy, które wiodą do świętości.

W czasach Tertuliana istniało wiele kościołów apostołskich, gdzie czytano autentyczne listy apostołów, zawierające prawdę przekazaną im przez Ducha Świętego (Praescr. XXVIII, 1–2⁵⁸):

⁵⁰ Por. Bapt. XV.

⁵¹ Apol. II, 20; por. Haer. I–II.

⁵² Dz 8, 18; por. Haer. I.

⁵³ Por. Haer. VI.

⁵⁴ Por. Haer. IV.

⁵⁵ Por. Haer. VI.

⁵⁶ Por. Praescr. XXXIII, 4.

⁵⁷ Praescr., Haer., Prax., Valent., Marc., Scorp. passim.

⁵⁸ Por. Praescr. XXVIII, 1: „Spiritus sanctus [...] Christi vicarius, sinens ecclesias aliter interim intellegere, aliter credere quod ipse per apostolos praedicabat”.

[...] ecclesias [...] apostolorum suis locis praesident, apud quas ipsae authenticae litterae eorum recitantur sonantes vocem et repraesentantes faciem uniuscuiusque.
(Praescr. XXXVI, 1)

W *De praescriptione haereticorum* XXXVI, 2–3 Tertulian wymienia Korynt w Achai („Achaia, habes Corinthum”), Filipian w Macedonii („Si non longe es a Macedonia, habes Ephesum”) i Rzym w Italii („habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est”). W tym ostatnim mieście pierwsi apostołowie własną krwią przypieczętowali naukę Pana⁵⁹. Kościół kartagiński, zdaniem Tertuliana, nie powinien być zależny od Rzymu, który wcale nie musi pełnić funkcji stolicy doktrynalnej⁶⁰. W czasach apologety, jak wiadomo, Rzym nie pełnił takiej funkcji, ale w myśl tradycji apostołskiej „sukcesor” Piotra miał czuwać nad jednością kościołów lokalnych i służyć im pomocą w sytuacjach próby⁶¹. Apologeta podkreśla, że Kościół rzymski cieszy się prymatem wiary, a nie jurysdykcji i razem z kartagińskim broni wiary w Boga, „karmi się Eucharystią” i daje świadectwo prawdy:

[...] unum Deum Dominum novit, creatorem universitatis, et Christum Iesum ex virgine Maria filium Dei creatoris, et carnis resurrectionem, legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet, inde potat fidem; eam aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharistia pascit, martyrium exhortatur et ita adversus hanc institutionem neminem recipit. Haec est institutio, non dico iam quae futuras haereses praenuntiabat sed de qua haereses prodierunt.
(Praescr. XXXVI, 5–6)

Należy postawić pytanie, na czym polegała organizacja kościołów apostołskich? Kościoły apostołskie, zdaniem Tertuliana, mogły wykazywać pewną ciągłość, to znaczy, że ich biskupi drogą sukcesji wywodzą się od samych apostołów. W tej hierarchii ważne było, ażeby ktoś z apostołów lub ich bezpośrednich uczniów mianował lub poprzedzał biskupów. Katolickie kościoły cieszyły się poświadczoną w Piśmie tradycją apostołską. Kościoły heretyckie, takie jak marcjonicki (odłączywszy się od Kościoła rzymskiego ok. 144 r.⁶², działał do ok. 160 r.), są znacznie późniejsze od świadectwa apostołskiego, a tym samym od nauki Chrystusa. Stąd biorą się duże różnice w przekazie ich doktryny. One same, często wbrew faktom, uważają własne tradycje za też-

⁵⁹ Tertulian jako pierwszy daje świadectwo ukrzyżowania św. Piotra i męczeństwa św. Pawła w czasie prześladowań Nerona w Scorp. XV, 3–4; Marc. IV, V.

⁶⁰ Por. D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 173–175. Zob. A. Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums*, Leipzig 1906 (1924), Bd. I, s. 487 n., Bd. II, s. 891.

⁶¹ Por. O. Clément, *Rzym inaczej*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999, s. 20–21: autor uważa, że „w pierwszych wiekach [...] pierwszeństwo-prymat Rzymu nie jest związany z osobą jego biskupa, lecz z prestiżem Kościoła lokalnego w rozległej wspólnocie Kościołów”.

⁶² W. Myszor, *op. cit.*, s. 18–19: autor sądzi, iż Harnack powołuje się na notatkę w *Adversus Marcionem* I, 19: „[...] Marcjon wystąpił w 29 roku po Chrystusie. [...] Z listu Marcjona wynika, że [...] najpierw należał [...] on do Kościoła Rzymskiego, bowiem złożył wyznanie wiary Kościoła, a potem go opuścił”. (Por. Carn. II, 4; Marc. I, IV; IV, IV). Autor uważa, że wzmianka o tym, iż Marcjon powrócił do pokuty i do Kościoła, jest raczej plotką.

same z nauką apostołów i ten nietakt⁶³ wytyka im Tertulian, przywołując bogatą tradycję Kościoła katolickiego:

[...] Smyrneorum ecclesia Polycarpum ab Johanne collocatum refert, sicut Romanorum Clementem a Petro ordinatum est. Perinde utique et ceterae exhibent quos ab apostolis in episcopatum constitutos apostolici seminis traduces habeant. Confingant tale aliquid haeretici. Quid enim illis post blasphemiam illicitum est?

(Praescr. XXXII, 2–5)

Jak wynika z *De praescriptione haereticorum* XLI, 8, kościół marcionicki, podobnie jak Kościół rzymski, miał w czasach Tertuliana określoną strukturę. Apologeta wylicza takie funkcje, jak: biskup (*episcopus*), prezbiter (*presbyter*), diakon (*diaconus*), lektor (*lector*) i laik (*laicus*)⁶⁴. Ale owa struktura kleru była wtedy jeszcze dosyć labilna – prezbiter i biskup funkcjonują zamiennie jako „zwierzchnicy konkretnej wspólnoty”⁶⁵ – i dopiero papież Fabian (236–250) usystematyzował poszczególne szczeble duchowieństwa⁶⁶:

Nusquam facilius proficitur quam in castris rebellium ubi ipsum esse illic promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius; hodie diaconus qui cras lector; hodie presbyter qui cras laicus. Nam et laicis sacerdotalia munera iniungunt.

(Praescr. XLI, 7–8)

Organizacja sekt heretyckich różniła się od gmin apostołskich tym, że nie posiadały one własnego kościoła („sine sede”) ani nie przynależały do Kościoła („sine matre”), czyli nie mogły mieć żadnego punktu odniesienia do prawdy objawionej przez Chrystusa („orbi fide”). „Sine sede” może również oznaczać brak stałego miejsca pobytu, z czym współgra określenie „vagantur” i epitet „extorres” (Praescr. XLII, 10). W *Apologeticum* XXI, 5 Tertulian zrównuje heretyków, gnostyków i Żydów, przedstawiając ich jako tułaczy wygnanych z domu Bożego wskutek bluźnierstwa („extorres vagantur per orbem sine homine, sine deo rege”).

Tertulian podkreśla, że w przeciwieństwie do Kościoła katolickiego opartego na posłuszeństwie kleru („humiles et blandi et summissi”, Praescr. XLII, 5) heretycy nie znają szacunku dla swoich przełożonych („nec suis praesidibus reverentiam novērunt”, Praescr. XLII, 5). Z tego powodu ewentualne schizmy mają charakter służący zjednoczeniu w osiągnięciu wspólnego celu, jakim jest walka z Kościołem katolickim:

[...] scismata apud haereticos fere non sunt, quia cum sint, non parent: scisma est enim unitas ipsa.

(Praescr. XLII, 6)

⁶³ Por. Praescr. XXXVII, 5–7: „Ego sum haeres apostolorum. Sicut caverunt testamento suo [...], sicut adiuraverunt, ita teneo. Vos certe exheredaverunt semper et abdicaverunt ut extraneos, ut inimicos [...] ex diversitate doctrinae, quam unusquisque de suo arbitrio adversus apostolos aut protulit aut recepit”?

⁶⁴ Zob. Bapt. passim.

⁶⁵ O. Clément, *op. cit.*, s. 20.

⁶⁶ T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 256.

Brak schizm w Kościele marcjonitów można wyjaśnić nie tyle brakiem dyscypliny, co raczej zbytnią swobodą doktrynalną. Z tego, co zauważył Tertulian, wolno wnioskować, że heretycy nie wymagali ścisłego przestrzegania nauki Kościoła, dając swoim adeptom swobodę jej głoszenia. Swoboda ta musiała rzutować na jakość doktryny podlegającej ciągłym zmianom, wskutek których powstawały kolejne jej wersje (Praescr. XLII, 7–9).

Kościół katolicki w porównaniu z sektami był bardziej zwarty i konserwatywny⁶⁷. Już w czasach Tertuliana nie pozwalał sobie na zbyt wiele swobody doktrynalnej, zaś, za panowania Konstantyna Wielkiego (306–337), na soborze w Nicei (325 r.) biskupi ustalili konieczność bezdyskusyjnego przyjęcia dogmatów. Dowolność pozostawiono jedynie w zakresie ich wykładni⁶⁸.

Wierni Kościoła katolickiego unikali schizm, co, jak zauważa Tertulian, wynikało z dyscypliny kleru i wiernych wyznawców Chrystusa. Strażnikiem doktryny była po prostu karność jej uczniów i nauczycieli:

[...] doctrinae index disciplina est [...].
(Praescr. XLIII, 2)

Zdaniem Tertuliana, karność ta wypływała z bojaźni Bożej, która wzmagала cześć i szacunek wiernych zarówno do Boga, jak i do Jego uczniów powołanych na księży. Ich cnoty, takie jak „apparitio devota”, „subiectio religiosa”, „processio modesta” i „promotio emerita”, poparte dążeniem do jedności („communicatio deliberata”, Praescr. XLIII, 5), stają się gwarantem silnego Kościoła, posłusznego woli Bożej:

[...] ecclesia unita et Dei omnia.
(Praescr. XLIII, 5)

Sami apostołowie zaklinali, powołując się na słowa św. Mateusza⁶⁹: „«Sit sermo vester, est est, non non. Nam quod amplius hoc, a malo est», ne evangelium in diversitate tractarent [...] ne essent scismata et dissensiones in ecclesia” (Praescr. XXVI, 11–12). Jedyny przypadek schizmy, jaki zarzucają heretycy apostołom, to sytuacja opisana przez Tertuliana w XXIII rozdziale *De praescriptione haereticorum*. Kiedy św. Paweł nawrócił się i z prześladowcy stał się głosicielem Ewangelii, udał się do Jerozolimy, aby zobaczyć św. Piotra. Podali sobie ręce na znak zgody i pojednania. Podzielili się wtedy obowiązkami w głoszeniu Dobrej Nowiny: odtąd św. Piotr miał ewangelizować Żydów, zaś św. Paweł – narody pogańskie. Trudno nazwać ów podział obowiązków schizmą doktrynalną. Żaden z nich nie głosił innego Boga (Praescr. XXIII, 11). Z relacji Tertuliana wynika, że apostoł Paweł raz tylko zganił św. Piotra, kiedy ten przekroczył swoje kompetencje, przebywając częściej z poganami; owszem

⁶⁷ *Ibidem*, s. 256: „Marcjon nie wymagał od swoich adeptów ścisłego przestrzegania wszystkich swoich dogmatów, łącząc w pewien sposób niezgodne między sobą, a jednak równoczesne zasady: jedności kościoła jako takiego i wolności myśli dla każdego z jego członków”. Tej samej zasadzie miał hołdować Konstantyn Wielki w odniesieniu do dogmatów Soboru Nicejskiego. Chrześcijanin musiał je przyjmując, a ich zasady tłumaczyć mógł już zgodnie ze swoim sumieniem.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Mt 5, 37.

była to niesubordynacja w Kościele, ale nie nastąpiły z jej powodu żadne zmiany doktrynalne. Św. Paweł, jak uważa Tertulian, również był niekonsekwentny („prohibens circumcisionem circumcideret ipse Timotheum”, Praescr. XXIV, 3). Te różnice obydwaj apostołowie zniwelowali, ginąc męczeńską śmiercią:

[...] bene quod Petrus Paulo in martyrio adaequatur.
(Praescr. XXIV, 4)

Tertulian ironizuje, że w kościele heretyckim schizmy stanowią istotę jedności, a nawet jeśli są, to trudno je rozpoznać (Praescr. XLI, 3–5). Antyprzykładem tej tezy może być ruch montanistów, założony w II wieku we Frygii przez Montana, Pryskę, Maksymillę i Kwintyllę. Spowodował on jawną schizmę w Kościele małoazjatyckim, lecz mimo zwycięstwa antymontanistów sekta przetrwała⁷⁰. Jak zauważyła Deborah F. Sawyer, „kontrowersja w rzeczywistości przyspieszyła sformalizowanie kanonu Nowego Testamentu; tak silny był strach, że nowe proroctwa mogą zostać do niego włączone”⁷¹.

Fakt ten pozostaje w zgodzie ze zdaniem Tertuliana, że herezje dzielą nie mniej niż schizmy:

[...] haereses vero non minus ab unitate divellunt quam scismata et dissensiones. Sine dubio et haereses in ea condicione reprehensionis constituit in qua et scismata et dissensiones.
(Praescr. V, 4)

Charakterystyczną cechą Kościołów heretyckich, według Tertuliana, jest brak jakiegось uporządkowania wewnętrznego widoczny w tym, że nie ma różnicy między katechumenami a wiernymi:

Imprimis quis catechumenus, quis fidelis incertum est, pariter adeunt, pariter audiunt, pariter orant.
(Praescr. XLI, 2)

Katechumeni⁷² uważają się już za wykształconych i doskonałych chrześcijan:

Ante sunt perfecti catechumeni quam edocti.
(Praescr. XLI, 4)

Święcenia („ordinationes”) są przypadkowe („temerariae”), bez należytnej sakramentom powagi („leves”), zmienne („inconstantes”), nadawane różnym osobom w celu zobowiązania ich godnością:

⁷⁰ T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 272: schizma ta miała miejsce za czasów niewykształconego papięza Zefiryna (198–217).

⁷¹ D. F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, przeł. K. Ciekot, Wrocław 1999, s. 146. Na temat montanistów, zob. R. E. Heine, *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon 1989. Por. H. Chadwick, *op. cit.*, s. 49: „żądanie [...] nadprzyrodzonego charakteru prorokowania trojga wybranych proroków Parakleta [...] podzieliło Kościoły w Azji Mniejszej, z których jedne uznały Nowe Proroctwo za fenomen boski, a inne za diabelski. Przeważało w końcu odrzucenie montanizmu, ale miało to swoją cenę”.

⁷² Na temat instytucji katechumenatu w czasach Tertuliana zob. *De baptismo*. Marcjonici również otrzymywali chrzest, bierzmowanie i Eucharystię.

Nunc neophytos conlocant, nunc saeculo obstrictos, nunc apostatas nostros ut gloria eos obligent quia veritate non possunt.

(Praescr. XLI, 6)

Tertulian podkreśla wielką rolę kobiet w gminach montanistów i marcjonitów. W przypadku sekty Montana kwestia ta nie wywołuje żadnej sprzeczności, gdyż od początku ruch ten, głoszący szybki koniec świata, założony został przez proroka Montana i przez trzy kobiety: Pryskę, Maksymillę i Kwintyllę. Montaniści byli przede wszystkim charyzmatykami⁷³, jednak objawienia, i możliwość prorokowania⁷⁴ nie należały wyłącznie do mężczyzn. Gdy umiera Montan, Pryska i Maksymilla nadal prorokują⁷⁵. Ta ostatnia uważa, że jest „Słowem, Duchem i Potęgą”⁷⁶, z czego można wnioskować, że była wtajemniczona i że kierowała Kościołem na równi z jego twórcą. Wiadomo tylko, że Marcjon, choć związany ideowo z Pawłem⁷⁷ nakazującym kobietom milczenie, dopuszczał je do funkcji kapłańskich i zezwalał im na udzielanie sakramentu chrztu⁷⁸:

Ipsae mulieres haereticae, quam procaces! quae audeant docere, contendere, exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere.

(Praescr. XLI, 5)

Powyższe epitety: „quam procaces!”, „quae audeant docere”, jakimi Tertulian określa kobiety heretyckie, świadczą o jego negatywnej opinii na temat ich aktywnej roli w gminie. W rozdziale XXX, 6 *De praescriptione haereticorum* apologeta przypomina fakt, że Apelles udał się do Aleksandrii, porzuciwszy swego nauczyciela Marcjona. Związał się tam, ironizuje Tertulian, z „dziewicą” Filumeną („illam virginem Philumenen”), a raczej prostytutką („inmane prostibulum”). Pod jej wpływem⁷⁹ napisał *Φανερώσεις* i założył własną sektę.

⁷³ Dz 21, 9: św. Paweł w Cezarei przybył do domu Filipa, który miał cztery córki prorokinie. Por. Dz 2, 17–18.

⁷⁴ Anim. XLV, 3. Por. T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 275, cytuje słowa Apollinarisa zachowane u Euzebiusza, *Historia Ecclesiastica*, V, 17, 2: Montan prorokował w stanie ekstazy, która rodziła się z dwóch uczuć, szaleństwa i przecucia. „Zaczynała się od dowolnej nieświadomości, kończyła zaś mimowolnym szaleństwem duszy”. W każdym razie prorokowanie pod wpływem ekstazy określa charakter tej religii jako pogański.

⁷⁵ Zob. Cast. X, 5: „visiones vident [...] etiam voces audiunt manifestas, tam salutare quam et occultas”. Por. Ieun. I, 3.

⁷⁶ Zob. Euzebiusz, *Historia Ecclesiastica* V, 16. Por. A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, „Vox Patrum” 17, 1997, z. 30–33, s. 50: „Najbardziej znamienne dla montanizmu terminy: χάρις, δύναμις, πνεῦμα, wielokrotnie pojawiają się na papirusach magicznych. W podobny też sposób określał się Duch mówiący przez Maksymillę”.

⁷⁷ 1 Kor 14, 34.

⁷⁸ E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 287. Na temat prawa do chrztu zob. Bapt. I, 3; XVII, 4. Marcjonici prawdopodobnie upoważnili kobiety do udzielania chrztu.

⁷⁹ Określenie „energema” odnosi się do wpływu diabelskiego, którym była obdarzona Filumena, zob. Carn. XXIV. Por. Praescr. VI, 6: „Providerat iam tunc Spiritus sanctus futurum in virgine quadam Philumene angelum seductionis transfigurantem se in angelum lucis, cuius signis et praestigiis Apelles inductus novam haeresin induxit”.

Pisarz swoje negatywne uwagi na temat zbyt dużej roli kobiet w sektach przenosi na teren Kościoła. Stwierdza kategorycznie, że prawo udzielania chrztu w Kościele katolickim posiada wyłącznie biskup, a przywłaszczanie⁸⁰ sobie jego funkcji jest początkiem schizmy. W tym kontekście zupełną zuchwałością byłoby, gdyby kobieta rościła sobie prawo do chrzczenia i do nauczania:

[...] episcopatus aemulatio scismatum mater est. [...] Petulantia autem mulieris quae usurpavit docere utique non etiam tinguendi ius sibi rapiet [...].

(Bapt. XVII, 2–4)

Herezje wydały też męczenników. Fakt ten nie musi być jednak dowodem ich prawomyślności czy słuszności⁸¹. W każdym razie warto tu wspomnieć, że męczeństwo gminy w Lugdunum (Lyon) objęło również montanistów⁸² i że jedna z jego bohaterek, Blandyna – „słaba ciałem i mocna duchem”⁸³ – była „potęgą” (δύναμις), tak jak kiedyś Maksymilla. Męczeństwo św. Perpetuy i św. Felicyty, spisane najprawdopodobniej przez Tertuliana, świadczy o tym, że montaniści obdarzeni nadprzyrodzoną mocą Ducha⁸⁴ (πνεῦμα) miewali sny prorocze⁸⁵, dodające im otuchy i pomagające znieść niełudzkie cierpienia.

Apologeta, już wtedy gorliwy montanista (202 r.), wspierał ich słowami zachęty do podejmowania męczeństwa („Nolite in lectulis nec in aborsibus et febribus molibus optare exire, sed in martyriis, uti glorificetur qui est passus pro vobis”, Fug. IX, 4). Apologeta uważał męczeństwo za umocnienie wiary w czasie prześladowań. Jego zdaniem, martyrologia nabrała znaczenia w sytuacji, gdy niektórzy heretycy, jak na przykład walentynianie, odmawiali dawania takiego świadectwa wiary, uznając śmierć w jej obronie za bezsensowną („nec simplicitas ipsa, sed vanitas, immo dementia pro deo mori, ut qui me salvum faciat”, Scorp. I, 7). Tertulian stwierdza, że ci heretycy popełnili błąd, uważając męczeńską śmierć za niepotrzebne cierpienie. Jego zdaniem, nakaz męczeństwa wydał sam Bóg, kiedy pragnąc zbawić świat od grzechu bałwochwalstwa, dał ludziom możliwość odkupienia siebie przez „chrzest krwi” („lavacrum sanguinis exinde secuturum”, Scorp. VI, 9). W związku z tym darem męczennikom nie można przypisać żadnego grzechu, gdyż „w owym chrzcie” oddali własne życie (Scorp. VI, 9)⁸⁶.

Zdaniem Tertuliana, niebo jest otwarte dla chrześcijanina, ale wejście do niego udostępnił Chrystus, przekazując klucze św. Piotrowi („memento claves eius hic do-

⁸⁰ Por. Cyprianus, *Epistulae*.

⁸¹ T. Zieliński, *Chrześcijaństwo...*, s. 273, cytuje antymontanistę Apollinarisa (V, 21): „z innych herezji też niektóre wydały dużo męczenników, ale to nie jest dowodem ich prawomyślności”.

⁸² W związku z tymi prześladowaniami i postawą męczenników lugduńskich episkopat rzymski „nie kwapił się z wyłączeniem montanistów z trzody Chrystusowej. Za Eleutera i Wiktoryna, zdaje się, dawano im spokój. Schizma nastąpiła widocznie za następcy tego ostatniego, niewykształconego papieża Zefiryna [198–217]” (*ibidem*, s. 273). Por. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 1.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Por. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 16.

⁸⁵ Anim. XLV, 3.

⁸⁶ Zob. Mt 22, 37; Scorp. VIII, 6; XII, 9: „tam beati victores, nisi proprie martyres? Illorum etenim victoriae, quorum et pugnae [...] et sanguis”.

minum Petro et per eum ecclesiae reliquisse”, Scorp. X, 8). Chrystus poinformował apostołów: Piotra, Jakuba, Jana i Pawła, o tym, że wyznaczył im męczeństwo jako warunek wejścia do domu Ojca. Dał apostołom za wzór samego siebie, by szli w Jego ślady⁸⁷, mając na uwadze, że szczęśliwymi są ci, którym dane było nie tylko wierzyć w Chrystusa, ale również cierpieć za Niego (Scorp. XIII, 9). Apostołowie rzeczywiście cierpieli⁸⁸:

Ista quam felix ecclesia cui totam doctrinam apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Iohannis exitu coronatur [...].
(Praescr. XXXVI, 3)

Tertulian nie różni się od marcjonitów czy montanistów, uważając „martyrologię” za potrzebną do odkupienia grzechów cudzołóstwa oraz bałwochwalstwa w „chrzcie krwi”. Polemizuje natomiast z Walentynem, który prezentuje skrajnie gnostycki pogląd, że ciało nie ma znaczenia, a ważniejsza jest dusza przeznaczona do zbawienia na zasadzie predestynacji ludzi ducha. Jak wiadomo, dusza człowieka wybranego do zbawienia po śmierci musiała odbyć niebezpieczną podróż przez sfery planet strzeżonych przez złe moce, by wrócić do niebiańskiej ojczyzny. W związku z tym praktykowano stosowanie amuletów i zaklęć magicznych, mających chronić przed złem duszę podążającą do nieba. Ci sami heretycy uznawali za istotne umartwianie ciała, gdyż przez ascezę dusza mogła się uwolnić od pożądliwości i wznieść ku rzeczom wyższym. I tu można się dopatrzeć dużej zgodności gnozy z ideami Montana i Marcjona. Tertulian podkreśla, że posty heretyckie, zwłaszcza montanistyczne, były o wiele surowsze od praktykowanych przez katolików, choćby z tego względu, że co roku obowiązywał ich czterdziestodniowy post oraz tzw. xerophagia (Ieiun. I, 4)⁸⁹, czyli jedzenie całkowicie jałowe i bezmięsne. Asceza dotyczyła również powstrzymywania się od miłości fizycznej (Ieiun. I, 2)⁹⁰. Marcjon był w ogóle wrogiem małżeństw i prokreacji, Montan zaś walczył z rozwodami oraz powtórными małżeństwami wdów (Ieiun. I, 4)⁹¹. Takie same poglądy prezentuje Tertulian w *De pudicitia*, *De monogamia*, *De exhortatione castitatis*.

Apologeta zarzucał Marcjonowi dopuszczenie kobiet do udzielania sakramentu chrztu, Eucharystii i bierzmowania, co powodowało wzrost ich znaczenia w gminie. Wypowiadał się negatywnie w kwestii powołania kobiet jako szafarek chrztu i był zwolennikiem ograniczenia ich roli w strukturach Kościoła (Praescr. XLI, 5–6). Jego postawa wydaje się zgodna z duchem czasów, który coraz bardziej skłaniał się w kierunku patriarchalizacji chrześcijaństwa. Następne stulecia spowodują powolne osłabienie dotychczasowej silnej pozycji kobiet w gminie, dając im szansę zaistnienia je-

⁸⁷ I P 2, 20–21.

⁸⁸ Scorp. XV, 3–6.

⁸⁹ Ieiun. I, 4: „Arguunt nos, quod ieiunia propria custodiamus, quod stationes plerumque in vespemam producimus, quod etiam xerophagias observemus siccantes cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis nec quid vinositatis vel edamus vel potemus”.

⁹⁰ Por. Ieiun. I, 2: „Agnosco igitur animale fidem studio carnis [...] tam multivorantiae quam multinubentiae pronam, ut merito spiritalem disciplinam pro substantia aemulam [...] frenos imbuentem per nullas interdum vel seras vel aridas escas, quemadmodum et libidini per unicas nuptias”.

⁹¹ Zob. Ieiun. I, 4: „De modo quidem nubendi iam edidimus monogamiae defensionem”.

dynie w kościołach profetycznych, odsuwanych od oficjalnej linii Kościoła katolickiego⁹². Wyjątek stanowiły wdowy objęte wpisem na tzw. listy kanoniczne⁹³. Mogły one otrzymać wsparcie materialne, o ile zobowiązały się do wytrwania w stanie wdowim oraz do modlitwy i pracy na rzecz Kościoła. Tertulian wyżej cenił wdowy od dziewic⁹⁴, o czym powiem szerzej w rozdziale V dotyczącym sytuacji kobiet w chrześcijańskiej gminie kartagińskiej. Warto tu wspomnieć, że w III wieku wśród kobiet katolickich zyskują na znaczeniu tzw. diakonisy, które wchodziły w skład kleru, ale pozbawione były funkcji sakramentalnej diakona. Do nich należało organizowanie działalności charytatywnej wśród biednych kobiet. Podobnie jak wdowy, były one obecne podczas udzielania chrztu dorosłym, pilnując wśród chrzczonych porządku i posłuszeństwa.

Apologeta nie potępiał małżeństwa⁹⁵, ale nie popierał rozwodów ani powtórnych małżeństw. Doceniał abstynencję wdów, uznając ich wybór za trudniejszy niż akceptacja dziewictwa, które było rezygnacją z nieznanego przyjemności⁹⁶. Tertulian jako montanista popierający ascezę i abstynencję seksualną był zwolennikiem walki z cudzołóstwem, uważając je za grzech ciężki (Pud. I, 6–8; Pud. XXI, 7–8). Jakkolwiek Kościół katolicki podzielał głoszoną przez montanistów konieczność ascezy i męczeństwa dla zbawienia duszy⁹⁷, to jednak stanowisko w kwestii odpuszczania grzechów cudzołóstwa zajął odmienne niż montaniści (Pud. I, 6–8) i dlatego doszło do jego konfliktu z montanistami.

Kościół katolicki zawdzięcza Marcjonowi ustalenie kanonu Pisma Świętego przez stosowanie alegorycznej interpretacji Starego Testamentu⁹⁸. To, co – zdaniem Marcjona – było próbą oczyszczenia serca chrześcijanina z obcych tradycji, stało się powodem studiowania tekstu biblijnego. A skoro Kościół tyle zawdzięcza herezji, to skąd ta zaciekle polemika i wrogość ze strony Tertuliana?

Apologeta zarzuca heretykom walkę z prawdą objawioną (Praescr. XLII, 1–3⁹⁹). Ich idea („ipsum opus eorum”), zdaniem Tertuliana, nie rodzi się z własnego zamyśłu („non de suo proprio aedificio venit”), lecz z niszczenia prawdy chrześcijańskiej („de veritatis destructione”). Przedmiotem manipulacji jest przede wszystkim Pismo Święte i dopasowana do niego reguła wiary oraz sposób głoszenia prawdy objawionej:

[...] adime illis legem Moysi et prophetas et creatorem Deum, accusationem et loqui non habent.

(Praescr. XLII, 3)

Tertulianowi chodzi głównie o ich realizację ewangelicznego wezwania „quaerite et invenietis”¹⁰⁰ (Praescr. VIII, 2) oraz „ne margaritam porcis et sanctum cani-

⁹² Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 286–288.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ Zob. *ibidem*, s. 292: autorka uważa, że „wysławianie dziewictwa [...], stanu najlepszego dla chrześcijanek, rozwinie się na dobre dopiero w połowie III wieku”. Por. Uxor. I, 8.

⁹⁵ Zob. na ten temat Mon., Uxor. passim.

⁹⁶ Por. Uxor. I, 8.

⁹⁷ Zob. Ieiun., Scorp. passim.

⁹⁸ Por. W. Myszor, *op. cit.*, s. 31.

⁹⁹ Por. Prax. VIII: „Immo haeresis potius ex veritate accepit quod ad mendacium suum strueret”.

¹⁰⁰ Mt 7, 7.

bus iactaret»¹⁰¹ (Praescr. XXVI, 1). Chrystus ustanowił jedną naukę, w którą narody powinny bezwzględnie uwierzyć, ale, jak uważa apologeta, jednej i pewnej nauki nie można szukać w nieskończoność (Praescr. IX, 5–6). Zdaniem Tertuliana, skoro prawda objawiona przez Chrystusa, którą apostołowie otrzymali za sprawą Ducha Świętego („consecuturi mox Spiritum sanctum Paraclitum, qui illos deducturus esset in omnem veritatem”, Praescr. VIII, 14), stała się naszym udziałem, należy ją przyjąć z wiarą i położyć kres poszukiwaniom (Praescr. X, 3–5). Apologeta zauważa, że domeną heretyków jest właśnie owo bezowocne poszukiwanie¹⁰², pojęte w pewnym sensie jako sztuka dla sztuki. Tertulian sądzi, że nikt nie powinien budować na tym, co prowadzi go do ruiny, tak jak nikogo nie oświeci ten, kto utrudnia przekaz prawdy objawionej („nemo inde instrui potest unde destruitur; nemo ab eo inluminatur a quo contenebratur”, Praescr. XII, 4). Pisarz podkreśla, że Ewangelię należy głosić rzetelnie (czego nie czynią heretycy) – nie wybiórczo, lecz zgodnie z poleceniem Pana (Praescr. XXVI, 1). Ewangelizacja heretyków, polegająca na głoszeniu własnej wersji prawdy (Praescr. XLI, 2), według Tertuliana wynika z ich luźnego, światowego stylu bycia, z braku powagi i karności doktrynalnej (Praescr. ILIII–ILIV), jak również bierze się ona z pychy, która prowadzi heretyków do własnych przekazów, niezgodnych z „regula fidei”, oraz do samowolnego wyboru prawdy, czyli do herezji.

W tym kontekście nie dziwi, że heretycy łatwo rozumieli się z magami („cum magis”), wółczęgami („cum circulatoribus”), astrologami¹⁰³ („cum astrologis”) i filozofami („cum philosophis”), realizując biblijny nakaz ciekawości: „quaerite et invenietis” (Praescr. XLIII, 2). Tu odniesienie do Biblii ma charakter ironiczny i raczej należy postrzegać ową „curiositas” jako zwykłą ciekawość niż jako poszukiwanie prawdy. Tym bardziej że w następnym zdaniu Tertulian wyjaśnia, iż jakość wiary („qualitas fidei”) można ocenić po sposobie życia samych wyznawców (styl luźny, pozbawiony powagi i odpowiedzialności za słowa etc.).

Tertulian zwraca uwagę na fakt, że Chrystus dał apostołom prawo czynienia cudów, takich jak uzdrawianie i odpuszczanie grzechów (Praescr. XXX, 16). Natomiast magia heretyków¹⁰⁴ jest odwrotnością cudów apostoelskich – podczas gdy apostołowie uzdrawiają i wskrzeszają umarłych, heretycy zabijają żywych (Praescr. XXX, 17). Dzieje się tak dlatego, że źródłem siły heretyków są demony mające zgubny wpływ na duszę człowieka. Tertulian czyni w tym miejscu aluzję do bałwochwalczej nauki Szymona Maga, którą Piotr, tak jak i jej twórcę, potępił (Praescr. XXXIII, 12)¹⁰⁵.

¹⁰¹ Mt 7, 6.

¹⁰² Ireneus, *Adversus haereses* V, 20.

¹⁰³ Zob. A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, „Vox Patrum” 17, 1997, z. 32–33, s. 52: „na przełomie II i III w. wróżby i astrologię kojarzono powszechnie z magią”. Por. Apol. XXXV, 12.

¹⁰⁴ Zob. A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię...*, s. 54–55. Zdaniem autora „uprawianie magii łączyło się z przynależnością do nielegalnego ugrupowania, wyznawaniem zabronionej religii”. W ramach religii chrześcijańskiej i judaizmu powstał „typ wędrownego proroka, egzorcysty, przypominający pogańskich wędrownych magów i zaklinaczy”. Fakt, że montanizm rozprzestrzenił się tak szybko z Azji Mniejszej na Zachód, można, zdaniem A. Wypustka, wytłumaczyć „działalnością zagranicznych emisariuszy nowego nurtu chrześcijaństwa. [...] przybywszy ze Wschodu kojarzono najczęściej z niebezpiecznymi zabobonami”.

¹⁰⁵ Anim. XXIV, 3–5; por. Ireneus, *Adversus haereses* I, 23.

Wnioski

Herezja i jej kościoły były poważnym zagrożeniem dla religii chrześcijańskiej II i III wieku, ale też stały się wezwaniem dla całego Kościoła do zastanowienia nad tym, co jest w nim najistotniejsze. Walka z herezją, odbywająca się za pomocą autorytetu Boga, autorytetu Pisma Świętego oraz reguły wiary ustalonej przez Kościół apostołski, stała się wręcz koniecznością, bez której chrześcijaństwo II wieku poprzestałoby na moralizowaniu wśród nawróconych, tracąc w ten sposób szansę dalszego rozwoju. Dzięki herezji pisarze chrześcijańscy, między innymi Tertulian, otrzymali impuls do rozważań zarówno teologiczno-dogmatycznych, jak i ascetyczno-moralnych, co miało wpływ na ukształtowanie się wizerunku Kościoła katolickiego i chrześcijanina ich czasów.

Polemika Tertuliana z Marcjonem przyczyniła się poprzez zastosowanie alegorii i typologii do ustalenia kanonu Starego i Nowego Testamentu¹⁰⁶. Prawdopodobnie pod wpływem usystematyzowania kanonu ksiąg Pisma Świętego Kościół zweryfikował poglądy na temat tego heretyka. W czasach Tertuliana marcjonici byli wielkim zagrożeniem dla Kościoła, ale z punktu widzenia późniejszych obserwacji można uznać niektóre ich nauki, szczególnie dotyczące zbawienia i etyki, za pokrewne nauce Kościoła. Zdaniem Marcjona, człowiek powinien zerwać ze światem materialnym i naśladować Boga dobrego, głosić miłość i przebaczenie. Dzięki zbawczym czynom Chrystusa dusze dostają się do nieba Boga Najwyższego. Z jego koncepcji wynika nauka, że człowiek w stanie grzechu potrzebuje łaski płynącej od Boga, ale, chcąc ją otrzymać, musi spełnić kilka warunków: ochrzcić się, odbyć pokutę, przyjąć Eucharystię i dać świadectwo. Skoro, jak głosił Marcjon, ciało ludzkie stworzone przez Boga Mojżeszowego było wyłącznie materialne, a zbawienie miało charakter czysto duchowy, należało je poddać ascezie za pomocą postów i wstrzemięźliwości seksualnej, o czym powiem szerzej w rozdziale V. *À propos* ascezy można dodać, że niektóre sekty gnostyckie, uważając ciało za nic niewarte w procesie zbawczym, przyzwalały na orgie, czego Kościół nie mógł zaakceptować. W poglądach Marcjona jest pewna sprzeczność: jako zwolennik doketyzmu nie podzielał on wiary w zmartwychwstanie ciał, ale jako gorliwy naśladowca św. Pawła uznawał męczeństwo za formę odkupienia grzechów. Tertulian zgadza się z poglądem Marcjona, że rola męczeństwa w życiu chrześcijanina jest ważna i potrzebna. Martyrologia, o czym apologeta mówi w *Scorpiace* VI, 9, jest „chrztem krwi” („lavacrum sanguinis”), koniecznym do zbawienia. Zachęca nas do niej sam Chrystus, ofiarując się za nasze grzechy. Tertulian powołuje się również na Apokalipsę św. Jana, ukazując zbawionych jako tych, którzy obmyli się w krwi baranka. Zdaniem pisarza, idealny chrześcijanin nie musiał brać na siebie brzemienia męki, ale powinien liczyć się z koniecznością powtórzenia chrztu wody i utrwalenia go w „chrzcie krwi” (Bapt. XVI).

Skoro podjęto temat męczeństwa i ascezy, które Tertulian zaakceptował z herezji i uznał jako normę etyczną idealnego chrześcijanina, wypada powiedzieć o tym, co do tego wizerunku nie przystaje. Zapytać należy, jakie cechy, wynikające z różnicy między katolikami i heretykami, tworzą, zdaniem pisarza, etos idealnego chrześcijanina, a tym samym – wzór do naśladowania.

¹⁰⁶ Zob. W. Myszor, *op. cit.*, s. 31.

W *De praescriptione haereticorum* apologeta prezentuje dwa typy postaw ludzi ochrzczonych. Z jednej strony mamy poszukujących prawdy, którzy dyskutują z każdym o wszystkim, z drugiej – gorliwych wyznawców „regula fidei”, opartej na autorytecie Boga w Trójcy Jedynej, który prawdę objawił prorokom i apostołom. Chrześcijanie przyjmują ową „regula fidei” bez dyskusji, co czyni ich bliskimi Chrystusowi, a dalekimi od szatana. Heretycy koncentrują swoje wysiłki na walce z prawdą, dowolnie interpretują Pismo Święte, dopasowując jego Ewangelie i procrectwa do swoich potrzeb. Przykładem tego jest Marcjon, który, dostrzegając wyraźne sprzeczności i dwuznaczności niektórych opowieści biblijnych, odrzucił Stary Testament, a Nowy oczyścił z tradycji dawnego prawa. Z kolei Walentyn, wybierając z Biblii Księgę Rodzaju i Apokalipsę, na bazie wątków chrześcijańskich stworzył nową religię. Tertulian uważał Nowy Testament za kontynuację Starego i wyjaśnił swoje poglądy w pięciu księgach *Adversus Marcionem*.

Heretycy, wykluczając Boga ze swych wyborów, uważają, że są w posiadaniu prawdy nadprzyrodzonej. Zdaniem Tertuliana to przekonanie czyni ich butnymi i zarożniętymi. Chrześcijanie są, w ujęciu apologety, cisi i pokorni, darzą siebie wzajemnym szacunkiem, nie dbają o tytuły, stanowią jedność i do niej zmierzają jako wielka „familia Christi”, która obmyła swoje grzechy w chrzcie wody i krwi Zbawiciela, płacąc za nie męczeństwem.

2. Walka z bałwochwalstwem

Bałwochwalstwo, zdaniem Tertuliana, stanowi główną zbrodnię rodzaju ludzkiego („principale crimen generis humani”, *Idol. I, 1*) oraz początek wszystkich grzechów (*Idol. I, 4*), takich jak: zdrada („fraus”), cudzołóstwo („stuprum atque adulterium”), pożądliwość („concupiscentia saeculi”), pijaństwo („lascivia et ebrietas”), próżność („vanitas”) i niesprawiedliwość („iniustitia”), dlatego pisarz uważa, że idealny chrześcijanin musi unikać grzechu idolatrii: żyjąc według prawa Dekalogu i uważając na to, by jego pracy nie wykorzystywano do produkcji idoli i tego, co łączy się z ich kultem (*Idol. III; Idol. VIII*). Chrześcijanin, o czym apologeta mówi w *De spectaculis*, nie może uczestniczyć w misteriach pogańskich, w igrzyskach odbywających się w amfiteatrze, w wyścigach, w cyrku czy też w występach teatralnych, gdyż wiążą się one z oddawaniem czci zmarłym, przez co służą bałwochwalstwu. Tertulian podaje również sposoby uwolnienia się od grzechu idolatrii, podkreślając zbawienne działanie łaski Ducha Świętego (*Idol. XXIV, 3*) na tych, którzy wybrali drogę Chrystusa, mając za wzór apostołów (*Idol. XII, 4*).

W *De spectaculis* autor zwraca uwagę na rolę chrztu, nazywając go „pieczęcią” („signaculum”), która „piętnuje” chrześcijan, zobowiązując ich do walki z bałwochwalstwem:

Cum aquam ingressi Christianam fidem in legis suae verba profiteamur, renuntiassent nos diabolo et pompae et angelis eius ore nostro contestamur. Quid erit summum atque praecipuum in quo diabolus et pompae et angeli eius censeantur, quam idololatria?
(*Spect. IV, 1–2*)

Tertulian podkreśla, że w przyrzeczeniu chrzcielnym wierni wyrzekają się grzechu i wszystkiego, co łączy się z demonami oraz ich kultem: walk gladiatorów, przedstawień teatralnych, astrologii i magii, które poprzez bałwochwalstwo oddalają ich od Boga („in lavacro, quae diabolo et pompae et angelis eius sint mancipata [...] per idololatriam”, Spect. IV, 3). Swoją myśl rozwija w *De idololatria*, gdzie stwierdza, że bałwochwalstwo jest zdradą Boga¹⁰⁷ („fraudem deo”) i zerwaniem zobowiązań podjętych przez chrześcijan na chrzcie świętym:

At enim idololatria fraudem deo facit honores illi suos denegans et conferens aliis, ut fraudi etiam contumeliam coniugat.
(Idol. I, 3)

Wynika stąd, że dobrowolne odejście od Boga jest grzechem zdrady, cudzołóstwa, kłamstwa. Jest też zbrodnią zabójstwa, gdyż przez grzech zabijamy siebie, uniemożliwiając swoje zbawienie:

Quodsi tam fraus quam stuprum atque adulterium mortem afferunt, iam in his aequae idololatria de homicidii reatu non liberatur.
(Idol. I, 3)

Tertulian, walcząc z idolatrią, zwalcza przede wszystkim niemoralność pogan: ich obyczaje, obrzędy, rozrywki i praktyki magiczne rozpowszechnione w Afryce przełomu II i III wieku¹⁰⁸. Czyni tak, chcąc pokazać, jak wielki wpływ mieli poganie na moralność chrześcijan, którzy w przeciwieństwie do pogan musieli dokonywać wyborów pomiędzy życiem doczesnym a wiecznym¹⁰⁹.

Powstaje pytanie, jaki jest chrześcijański model życia w świecie pogańskim, naznaczonym piętnem „curiositas”¹¹⁰ i idolatrii?

W życiu chrześcijanina, zdaniem Tertuliana¹¹¹, nie ma miejsca na zajmowanie się magią i astrologią, które zazwyczaj mają swoje źródło w ciekawości świata („curiositas”, Idol. IX, 1), fałszywej wiedzy opartej na mocy złych duchów („servitis phantasmatibus et daemoniis et spiritibus infernis et omnibus erroribus”¹¹², Idol. IV, 3), a więc w idolatrii („crimen generis humani”, Idol. I, 1). Chrześcijanin musi poddawać ciągłej kontroli swoje czyny, zadając sobie pytanie o to, czy nie popełnia jakiegoś grzechu (Idol. VIII; Idol. XIV; Idol. XVI; Idol. XVII). W pismach Tertuliana znajdziemy wiele

¹⁰⁷ Por. Idol. I, 5. Tertulian konkluduje, że każdy grzech należy uważać za odwrócenie się od Boga, czyli za „akt idolatrii lub wprost demonolatrii” (P. Wygralak, *Wstęp*, [w:] Tertulian, *O bałwochwalstwie*, przeł. A. Strzelecka, Poznań 2005, s. 63). Por. J. C. M. Van Winden, *Idolum and idololatria in Tertullian*, „Vigiliae Christianae” 36, 1982, s. 113.

¹⁰⁸ C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977, s. 177. Por. W. H. C. Frend, *A note on Tertullian and the Jews*, „Studia Patristica” 10, 1970, nr 1, s. 292.

¹⁰⁹ Spect. XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XIX passim; Idol. VIII, X, IX, XI, XII, XIII, XIV, XVI, XVII passim.

¹¹⁰ Zob. na temat „curiositas”: J. C. Freduille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, s. 410–441. Por. Idol. IX, 1: Tertulian nazywa astrologów „proditores etiam huius curiositatis”. Por. Test. I, 1: „Magna curiositate et maiore longe memoria opus est ad studendum”.

¹¹¹ Idol. XXIV. Por. J. H. Waszink, J. C. M. Van Winden, *A particular kind of idolatry. An exegesis of Tertullian, „De idololatria” XXIII*, „Vigiliae Christianae” 36, 1982, s. 15–16.

¹¹² Tertulian cytuje *Księgę Henocha*.

wskazówek, na które powinni zwracać uwagę wyznawcy Chrystusa: autor każe unikać niektórych sytuacji, jak udział w pogańskich uroczystościach, publicznych i prywatnych świątach (Idol. XIII–XVI); inne, jak udział w igrzyskach (Spect. XXIV), wyjście do teatru (Spect. XVII, 6), zwalcza, zwracając uwagę również na pogański i niemoralny charakter tych widowisk. Tertulian podkreśla stałość pogan i to, że nie zabiegają oni o upodobnienie się do chrześcijan (Idol. XIV), z czego ci ostatni powinni wyciągnąć dla siebie odpowiednie wnioski.

Tertulian wywodzi nazwę „bałwana” z greckiego wyrazu: εἶδος, którego zdrobnieniem jest εἶδωλον, noszące w języku łacińskim formę *idolum*, co znaczy obraz. Usługiwanie mu („servitus”) i zniewolenie („famulatus”) nazywa konsekwentnie idolatrią¹¹³:

[...] sine dubio idoli honor idololatria est [...].
(Idol. XV, 1)

Sam Bóg, zdaniem Tertuliana, zabrania ludziom zarówno czcić, jak i sporządzać bałwany („Idolum tam fieri quam coli deus prohibet”¹¹⁴, Idol. IV, 1) i przestrzega przed idolatrią, ponieważ ta: 1) ma bardzo wiele aspektów i dlatego jest łatwa do ukrycia pod różnymi pozorami (Idol. II, 1)¹¹⁵; 2) jest początkiem niesprawiedliwości (Idol. II, 5)¹¹⁶; 3) bierze się stąd, że demony i duchy upadłych aniołów ubóstwiły wszystko wbrew Bogu i w miejsce Boga (Idol. IV, 2)¹¹⁷; 4) w jednej z form okazuje cześć ludziom (Idol. XV, 2–3)¹¹⁸.

Dwa ostatnie zarzuty apologeta dodaje od siebie, w punkcie 3, powołując się na *Księgę Henocha*. Tertulian, biorąc pod uwagę powyższe przyczyny zwalczania idolatrii, stwierdza, że bałwochwalstwo groźne jest z powodu uwielbienia dzieła, a nie Stwórcy (Idol. IV, 2). Zarówno czciciele bałwanów, jak i ich wytwórcy popełniają grzech zdrady („fraus”) i obrazy („offensa dei”, Idol. VI, 2) względem Boga. Za tym grzechem idą takie, jak: zbrodnia, brak miłości (Idol. II, 3–4)¹¹⁹, cudzołóstwo i pożądlliwość (Idol. II, 3–4)¹²⁰. Reszty dopełnia brak sprawiedliwości, czyli tego kryterium rozsądzającego, co jest prawdą, a co błędnym mniemaniem niezgodnym z wiedzą („caput iniustitiae idololatria est”, Idol. II, 5). Tertulian, idąc za radą Henocha, że należy potępić i czcicieli, i wytwórców bałwanów, stwierdza, że bałwochwalstwo zostało uznane za zgubne nie

¹¹³ Idol. III, 4: „idololatrian populus admisit, quia simulacrum vituli et non hominis sibi consecravit”. Na temat rodzajów idolatrii i jej zagrożeń zob. S. Oświecimski, *De scriptorum Romanorum vestigiis apud Tertullianum obviis quaestiones selectae*, „Archiwum Filologiczne” 24, Kraków 1951, s. 87.

¹¹⁴ Spect. II: Tertulian podkreśla, że bałwochwalstwo w oczach Boga jest „najwyższą obrazą”.

¹¹⁵ Idol. II, 1: „[idololatria] sufficit sibi tam inimicum deo nomen, tam locuples substantia criminis”.

¹¹⁶ Idol. II, 5: „caput iniustitiae idololatria est”.

¹¹⁷ Idol. IV, 2: Tertulian celowo powołuje się na *Księgę Henocha* o występkach Hebrajczyków, za które karą było rozpowszechnienie się bałwochwalstwa: „omnia elementa [...], ut Enoch praedixit [...] in idololatrian versuros demonas et spiritus desertorum angelorum, ut pro deo adversus deum consecrarentur”.

¹¹⁸ Idol. XV, 2–3: „omnem idololatrian in hominis causam esse [...] in homines esse culturam, cum ipsos deos nationum homines retro fuisse”.

¹¹⁹ Idol. II, 3: „certi sumus [...] homicidium etiam in verbo maledicti vel convicii iudicat et in omni impetu irae et in negligentia caritatis in fratrem”.

¹²⁰ Idol. II, 3: „adulterium etiam in concupiscentia designat, si oculus quis impegerit libidinose et animam commoverit impudice”.

z powodu osób czczonych, ale przez obrzędy związane ze złymi duchami („quae ad daemonas pertinent”, *Idol.* XV, 2).

Mając na uwadze to kryterium, Tertulian uważa, że bałwochwalstwo popełnia każdy, kto:

- 1) popełnia grzechy, kierując się zmysłami i pożądliwością (*Idol.* II, 3–4);
- 2) oddaje talenty na użytek bałwanów, tzn. do produkcji bożków lub tego, co łączy się z ich kultem (*Idol.* III, 2–3)¹²¹;
- 3) uczestniczy wraz z poganami w bałwochwalczych uroczystościach wbrew nauce wiary (*Idol.* III, 2)¹²².

Apologeta nie jest obojętny ani tym bardziej liberalny, lecz domaga się od chrześcijan postaw przeciwnych do wyżej opisanych. Zabrania wykonywania zawodów służących do produkcji idoli (ich przedstawień zarówno figuralnych, jak i symbolicznych) takich jak: garncarz („plastes”, *Idol.* III, 2), rzeźbiarz („caelator”, *Idol.* III, 2), hafciarz („phrygio”, *Idol.* III, 2), nawet jeśli ci rzemieślnicy pośrednio tylko przyczyniają się do powstania bałwanów, dostarczając im jedynie materii¹²³:

Nec enim differt, an extruas vel exornes, si templum, si aram, si aediculam eius instruxeris, si bratteam expresseris aut insignia aut etiam domum fabricaveris. Maior est eiusmodi opera, quae non effigiem confert, sed auctoritatem.
(*Idol.* VIII, 1)

W tym zakazie Tertuliana można dostrzec następujący konflikt: z jednej strony nie wolno budować świątyń ani posągów (*Idol.* VI, 3)¹²⁴, z drugiej – trzeba zarabiać na życie, wykonując oficjalną pracę (*Idol.* V, 1; *Idol.* XII, 1–2). Tertulian znajduje wyjście z tej sytuacji, proponując rzemieślnikom tylko takie prace, które są użyteczne dla wszystkich, a na pewno nie służą wytwarzaniu idoli: naprawianie dachów („tectae sarcire”, *Idol.* VIII, 2), wykonywanie sztukaterii („tectoria induere”, *Idol.* VIII, 2), tynkowanie zbiorników na wodę („cisternam liare”, *Idol.* VIII, 2), ozdabianie ścian wzorami bez figur („parietibus incrispare”, *Idol.* VIII, 2), wreszcie budowa szaf („armarium compingere”, *Idol.* VIII, 3). Gdyby nie było żadnych reguł dotyczących etyki uprawianego zawodu, to, jak potwierdza apologeta, Kościół przyjmowałby wszystkich, którzy utrzymują się z pracy własnych rąk, a jednak jest tak, że zabrania tego „disciplina” niektórych zawodów, jak choćby zawodu nauczyciela („ludimagister”; „professor litterarum”, *Idol.* X, 1), żołnierza („militia caligata”, *Idol.* XIX, 1), handlarza kadzideł („turarius”, *Idol.* XI, 6) czy astrologa („astrologus”, *Idol.* IX, 1)¹²⁵. Zakaz ten musiał dotyczyć także wyrobu posągów bożków (*Idol.* VIII, 2).

¹²¹ *Idol.* III, 2: „At ubi artifices statuarum et imaginum et omnis generis simulacrorum diabolus saeculo intulit, rude illud negotium calamitatis et nomen de idolis consecutum est et profectum”.

¹²² Por. *Idol.* XIII, 1: „adversus fidem disciplinamque communicantes nationibus in idolicis rebus”.

¹²³ Por. *Idol.* III, 2; *Cor.* X, 4.

¹²⁴ Por. *Idol.* VIII, 4; *Idol.* VIII, 1; *Idol.* XI, 8.

¹²⁵ *Idol.* V, 3: „Pateat igitur ecclesia omnibus, qui manibus et suo opere tolerant, si nulla exceptio est artium, quae dei disciplina non recipit”. Por. S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 87, przyp. 1: w rozdz. VIII–XXIII *De idololatria* jest mowa o tym „quibus ex partibus immineat Christianis idololatria”. Autor uważa, że idolatria bierze się „de negotiis et artibus ad quaestum pertinentibus: opificum et fabrorum (VIII), astrologorum (IX), ludimagistrorum (X), mercatorum (XI)”.

C. Aziza¹²⁶ podaje informację, że wyrób idoli miał miejsce w Kartaginie jeszcze przed wystąpieniem Tertuliana, który w *De idololatria* zabronił chrześcijańskim artystom ich produkcji, próbując zarazem odpowiedzieć na skargi pozbawionych przez niego pracy¹²⁷. Zarzut bałwochwalstwa z pewnością dotyczył złotego cielca¹²⁸, nie mógł natomiast się odnosić do węża spiżowego zrobionego przez Mojżesza¹²⁹, gdyż zgodnie z egzegezą typologiczną, do której nawiązuje Tertulian, wąż oznaczał Chrystusa na krzyżu (Idol. V, 4)¹³⁰.

Tertulian jest krytyczny wobec twórców idoli. Uważa, że należy zarabiać na życie (Idol. V, 1; Idol. XII, 1–2), ale trzeba się również interesować przeznaczeniem swej pracy, by nie wykonać niczego, co służyłoby bożkom (Idol. VIII, 2–5). Tertulian, zabraniając wykonywania zawodu fabrykanta idoli, zwraca uwagę na „zmazę” („macula”), którą przenosi na chrześcijan produkcja idoli. Chodzi o to, by wierni pozostali „czystymi”, a nie wstępowali do Kościoła „wprost od bałwanów” („ab idolis in ecclesiam venire”, Idol. VII, 1) i zbliżali się do Ciała Pańskiego z rękoma, które trzymały idole („his manibus adorare, quae foris adversus deum adorantur”, Idol. VII, 1), czyli splamieni. Wszystko, co dotyczy świątyń („aedem merces”), kadzideł („tura”) i rzeczy cudzoziemskich („cetera peregrinitatis”) przeznaczonych na ofiary dla bałwanów („sacrificia idolorum”), jest, w oczach Tertuliana, powodem zmazy, jaka obciąża dusze, umysły i ciała wiernych, odciągając ich od zbawienia (Idol. XI, 2). Apologeta podkreśla, że bycie chrześcijaninem wymaga wielkiego wysiłku:

Nemo in inmundis mundus videri potest.
(Idol. XVIII, 4)

W każdym opisywanym przez siebie przypadku idolatrii stara się, by wierni zrozumieli, że żyjąc wśród pogan, wcale nie muszą postępować jak oni (Idol. II, 4). W rozdziale XI *De idololatria* daje im nawet bezpośrednie wskazówki postępowania w kontakcie z poganami:

- 1) zachowanie ostrożności – „graviora delicta [...] diligentiam extendunt observationis” (Idol. XI, 3);
- 2) unikanie przestępstw i przestępców – „non ab his tantum abscedamus, sed ab iis per quae fiunt” (Idol. XI, 3);
- 3) podkreślanie odrębności od pogan – „licet enim ab illis fiat, non interest, si per me” (Idol. XI, 3);
- 4) nieprzyzwalanie na grzech – „in nullo necessarius esse debeo alii, cum facit, quod mihi non licet” (Idol. XI, 4);

¹²⁶ C. Aziza, *op. cit.*, s. 180.

¹²⁷ *Ibidem*. Por. Idol. VIII, IX, X, XI, XII, XIX *passim*.

¹²⁸ Idol. III, 4: „Inde et omnis idoli artifex eiusdem et unius est criminis, nisi parum idolatrian populus admisit, quia simulacrum vituli et non hominis sibi consecravit”.

¹²⁹ Lb 21, 8; Idol. V, 3–4. Por. Lb 21, 4–9; Wj 20, 4.

¹³⁰ Idol. V, 4: „Si quis autem dissimulat illam effigiem aerei serpentis suspensi in modum figuram designasse dominicae crucis a serpentibus id est ab angelis diaboli liberatione nos, dum per semet ipsam diabolum id est serpentem interfectum suspendit, sive quae alia figurae istius expositio dignioribus revelata est, dummodo apostolus affirmet omnia tunc figurate populo accidisse. [...] idem deus et lege vetuit similitudinem fieri et extraordinario praecepto serpentis similitudinem indixit. [...] tu imitare Moysen, ne facias adversus legem simulacrum aliquod, nisi et tibi deus iusserit”.

5) stosowanie dogmatycznego podejścia do grzechu – „causa non levioris reatus pra-eiudicium istud observo” (Idol. XI, 4).

Ważnym kryterium postępowania chrześcijan jest rozróżnienie pomiędzy „licet” i „delictum” z zastosowaniem wspomnianego „pra-eiudicium”. Kryterium to, zdaniem Tertuliana, pomoże unikać w życiu codziennym grzechu bałwochwalstwa. Chrześcijanie, według apologety, powinni trzymać się z daleka od wszelkiego rodzaju świąt i uroczystości państwowych (Idol. XIII, 1), takich jak Saturnalia czy Kalendy (Idol. XIV, 4–6), mimo uroku pieśni, tańców i uczt. Jak wiadomo, święta pogańskie wiązały się ze składaniem ofiar (Idol. XIII, 1), a więc z idolatrią. Tertulian proponował wiernym naśladowanie pogan w trzymaniu się z daleka od świąt chrześcijańskich (Idol. XIV, 6). Skoro poganie nie chcą się nawracać, to, powiada apologeta, również my, żyjąc w tym samym państwie, możemy zachować tożsamość, nie przejmując ich zwyczajów, świąt i zabobonów (Idol. XIV, 6–7).

Tertulian uważa, że z tego samego powodu, czyli z obawy przed składaniem ofiar, należy stronić od ceremonii prywatnych, które mogą prowadzić do praktykowania bałwochwalstwa (Idol. XVI, 2–4). Apologeta ma na myśli uroczystość przywdziania togi męskiej („officia togae purae”), zaręczyn („officia sponsalium”), ślubu („officia nuptialium”) i dzień nadania dziecku imienia („officia nominalium”, Idol. XVI, 1).

Z informacji Tertuliana wynika, że zaproszony na uroczystość chrześcijanin nie powinien odmówić („sim vocatus”, Idol. XVI, 3), ale kiedy zostanie wezwany specjalnie do pełnienia funkcji kapłańskich i składania ofiar, nie może przyjąć, żeby nie popełnić idolatrii („ad sacrificium vocatus non ibo”, Idol. XVI, 4). Jeśli jednak nie odmówi przybycia, stanie się, zdaniem Tertuliana, współuczestnikiem bałwochwalstwa:

[...] adistam, ero particeps idololatriae.
(Idol. XVI, 5)

Jest jeszcze trzecie wyjście z sytuacji: chrześcijanin obecny przy składaniu ofiary, stanie się widzem obrzędu („spectator sacrificii”, Idol. XVI, 5).

Zmazę i grzech bałwochwalstwa może powodować również dekoracja domów światłem i wawrzynem (Idol. XV, 5–7). Zdaniem Kartagińczyka, szczególną uwagę należy zwracać na wejście: „idolo feceris, quidquid ostio feceris” (Idol. XV, 7). Dekorowanie drzwi lampami i wieńcami laurowymi było również formą idolatrii, gdyż według mitologii rzymskiej, wejściem, progiem, drzwiami opiekują się bogowie (Limentinus, Forculus i Ianus, Idol. XV, 5).

Tertulian nakazywał chrześcijanom zachowanie umiaru w ubiorze, języku (Idol. XIV, 1) i w zachowaniu (Idol. XIV, 5)¹³¹. Jeśli niewolnik wesprze swego pana jakimś słowem ważnym przy składaniu ofiary czystego wina („merum”), stanie się pomocnikiem bałwochwalstwa („minister idololatriae”, Idol. XVII, 1). Zdaniem apologety, nie należy również ubierać szat purpurowych, gdyż togi, będąc symbolem władzy, łączą się z kultem władzy („fascēs” i „virgae”), co powoduje „zmazę” („macula”)¹³²:

¹³¹ C. Aziza, *op. cit.*, s. 183.

¹³² Tertulian sądzi, że wszystkie władze doczesne i godności znajdujące wyraz w purpurowej barwie togi są wrogie wobec Boga, choćby dlatego, że wysocy urzędnicy, tacy jak prokuratorzy, skazują na śmierć chrześcijan (Idol. XVIII, 8–9). Zob. C. Aziza, *op. cit.*, s. 183: „par la pourpre ou les ornements dont elle est

Ceterum purpura vel cetera insignia dignitatum et potestatum insertae dignitati et potestatibus idololatriae ab initio dicata habent profanationis suae maculam, cum praeterea ipsis etiam idolis induantur praetextae et trabeae et laticlavi, fasces quoque et virgae praeferantur, et merito. Nam daemonia magistratus sunt saeculi huius; unius collegii insignia fasces et purpuras gestant.
(Idol. XVIII, 3)

Tertulian doradza, by nie wymieniał imion boskich (Idol. XX, 2), gdyż, jak sądzi, ich powtarzanie jest bałwochwalstwem¹³³ (Idol. XXI, 4). Zwracając uwagę wiernych na Boga, nakazuje nie bluźnić Mu i postępować zgodnie z nauką wiary („benedicere per deum”, Idol. XXI, 5).

Kartagińczyk dozwala na wymienianie imion bogów jedynie w celu wskazania miejsca pobytu: „in templo Aesculapii illum habes”, „in vico Isidis habito”, lub kultu: „sacerdos Iovis factus est” (Idol. XX, 2). Nikt nie czci Saturna, jeśli go nazwie po imieniu, ani nie czci Marka, nazywając go Markiem (Idol. XX, 2). Natomiast używanie „operatorów emotywnych”, takich jak „Mehercule” czy „Medius Fidius”, Tertulian uważa za grzech przyzwyczajenia („consuetudinis vitium”, Idol. XX, 4). Z tym wiąże się również jego zalecenie, by nie przysięgać i nie obrażać bogów, gdyż to potwierdza tylko ich egzystencję (Idol. XXI, 4)¹³⁴. Pisarz tłumaczy, że zgodnie z nakazem Chrystusa nie należy przysięgać ustnie ani podpisywać niczego, co mogłoby być formą przysięgi¹³⁵. Podpisanie jakiegokolwiek dokumentu oznacza zapoznanie się z jego treścią i podjęcie w swoim sumieniu decyzji: „fecisse si consenseris” (Idol. XXIII, 5).

Tertulian zabrania przyjmowania błogosławieństwa idola oraz darów i wotów od jego twórców. Takie błogosławieństwo dla człowieka ochrzczonego oznacza wyklęcie przez Boga.

Jest rzeczą zrozumiałą dla apologety, że to Boga powinniśmy słać w naszych uczynkach, a nie demony:

Aequè benedici per deos nationum Christo initiatus non sustinebit, ut non semper reiciat immundam benedictionem et eam sibi in deum convertens emundet. Benedici per deos nationum maledici est per deum. [...] deus potius glorificetur et daemonia non honorentur in eo quod propter deum feci?
(Idol. XXII, 1–3)

Jak wynika z powyższych przykładów przedstawionych przez Tertuliana, idolatria jest godna potępienia nie tyle z powodu samych idoli, co raczej z obowiązków, jakie nakłada na swych czcicieli, którymi potencjalnie mogą być chrześcijanie. Począwszy od rozdziału V, a skończywszy na XXIII *De Idololatria*, apologeta podkreśla, że zagrożenia wynikające z bałwochwalstwa dotyczą wyłącznie chrześcijan i że wszelkie

ornée [...] peut refléter les costumes des idolâtres”. Por. Pal. VI, 2: Tertulian uważa nie togę, lecz „pallium” za godne filozofa i chrześcijanina („gaude pallium et exulta! Melior iam te philosophia dignata est ex quo Christianum vestire coepisti”).

¹³³ Idol. XX, 3: „Cecidit igitur in idololatriam qui idolum nomine dei honoraverit”.

¹³⁴ C. Aziza, *op. cit.*, s. 183–184: autor sądzi że, Tertulian ma na myśli ten rodzaj magii, według którego „le langage peut de donner valeur et réalité à la chose nommé”.

¹³⁵ Mt 6, 35.

powinności narzucane przez państwo, takie jak święta, składanie ofiar, zwyczaje przysięgania na demony, są nie do pogodzenia z moralnością człowieka ochrzczonego i wyznającego wiarę w Boga.

Autor dostrzega jednak pewne zgodności w swobodach obywatelskich danych wiernym oraz w obowiązkach obywateli rzymskich, nakazując chrześcijanom płacić podatki w myśl przykazania Chrystusa:

[...] reddite, ait, quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt dei deo, id est imaginem Caesaris Caesari, quae in nummo est, et imaginem dei deo, quae in homine est [...].
(Idol. XV, 3)

Na temat powinności chrześcijan wobec państwa i posłuszeństwa wobec cesarza powiem szerzej w rozdziale IV. Przechodząc do omówienia widowisk jako jednej z form idolatrii, zwracam uwagę na słowa Tertuliana z rozdziału XXIV *De Idololatria*, w których apologeta zauważa, że człowieka bardzo łatwo można zmusić do bałwochwalstwa przez strach:

Nihil esse facilius potest, quam cautio idololatriae, si timor eius in capite sit. Quaecumque necessitas minor est periculo tanto comparata.
(Idol. XXIV, 2)

Tertulian w traktacie *De spectaculis* walczy z udziałem chrześcijan w widowiskach. Bezpośrednią przyczyną jego ataków jest przekonanie, że organizacja widowisk, ich rekwizyty oraz sposób funkcjonowania są zakorzenione w bałwochwalstwie, którego chrześcijanin wyrzekął się na chrzcie świętym (Spect. IV, 3–4).

W rozdziałach V–XII *De spectaculis* Kartagińczyk stara się udowodnić, że zarówno pochodzenie („origines”) widowisk, ich nazwy („tituli”), zewnętrzna oprawa („apparatus”) oraz techniki („artes”), jakimi się posługują ich twórcy („auctores”), wiążą się z oddawaniem czci bóstwom pogańskim, którym są poświęcone („superstitiones”). Potwierdza to jego tezę, iż widowiska są bałwochwalcze i dlatego chrześcijanie słusznie się ich wyrzekają:

Commemorabimus origines singulorum, quibus incunabulis in saeculo adoleverint, exinde titulos quorundam, quibus nominibus nuncupentur, exinde apparatus, quibus superstitionibus instruantur, tum loca, quibus praesidibus dicentur, tum artes, quibus auctoribus deputentur. Si quid ex his non idolum pertinuerit, id neque ad idololatriam neque ad nostram eierationem pertinebit.
(Spect. IV, 4)

Tertulian, mówiąc o pochodzeniu widowisk, powołuje się na źródła starożytne Warrona¹³⁶, a przede wszystkim na Swetoniusza¹³⁷, który prawdopodobnie korzystał

¹³⁶ Spect. V, 3: „Varro ludios a ludo, id est a lusu, interpretatur”. Tertulian ma na myśli dzieło Warrona: *Rerum divinarum libri* (9–11 cap.). Na temat zapożyczeń literackich Tertuliana zob.: S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 65–90.

¹³⁷ Spect. V, 8: „quibus idolis ludos instituerunt, positum est apud Suetonium Tranquillum vel a quibus Tranquillus accepit”. Tertulian korzystał z zaginionego dziełka Swetoniusza pt. *Historia ludicra*, co potwierdza S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 65–93.

z *Rerum divinarum libri* swojego poprzednika¹³⁸. Apologeta, podając tło historyczne, najprawdopodobniej chciał umieścić swój traktat przeciwko pogańskim rozrywkom w odpowiednim kontekście. Zdaniem Stefana Oświecimskiego¹³⁹, informacje pochodzące ze źródeł historycznych mógł poszerzyć o własne uwagi i doświadczenia (Spect. XIX, 5) wyniesione z sytuacji, kiedy sam był widzem. W każdym razie Tertulian nie jest zbyt dokładny w opisie widowisk. Kiedy mówi o zawodach w cyrku, nie wymienia poszczególnych dyscyplin¹⁴⁰, a jedynie patronujące im bóstwa, zaś przedstawiając ich początki, jak zauważył S. Oświecimski¹⁴¹, nie przejmując się faktem „seu a Ludis seu a ludo” pochodzą. Dla apologety rzeczą najważniejszą jest fakt, że ich pochodzenie jest pogańskie¹⁴², mocno tkwiące w bałwochwalstwie (o czym świadczą „origines”, „tituli”, „apparatus”, „artes”), i że ich oglądanie jest dla chrześcijan niebezpieczną przyjemnością („spectaculorum voluptates”, Spect. I, 1).

Apologeta podkreśla, że początek igrzysk stanowiły pogańskie święta (na przykład Luperkalia, Liberalia, Konsualia, Megalenses, Apollinares, Neptunales, Latiaries) i że ku czci bóstw składano ofiary oraz odprawiano obrzędy religijne (Spect. V–VI¹⁴³). Nazwy tych świąt („tituli”) wskazują jedynie, na cześć którego bóstwa zostały one urządzone („cui idolo et cui superstitioni”, Spect. VI, 1). Tertulian, posługując się sformułowaniem „utriusque generis”, sugeruje, że istniały dwie kategorie igrzysk: publiczne („communia”) oraz z okazji urodzin i świąt królewskich („natalibus et sollemnibus regum”), pomyślnych wydarzeń państwowych („publicis prosperitatibus”) i świąt municypalnych („municipalibus festis”). Wymienia wśród nich igrzyska poświęcone specjalnie czczeniu pamięci osób zmarłych („diis nationum et mortuis”). Zdaniem Tertuliana, bałwochwalstwo tych ostatnich polega na oddawaniu czci zmarłym tak, jak bogom¹⁴⁴, przez składanie im ofiary (Spect. VI, 4):

Sed de idololatria nihil differt apud nos, sub quo nomine et titulo, dum ad eosdem spiritus perveniat, quibus renuntiamus. Licebit mortuis, licebit deis suis faciant, perinde mortuis

¹³⁸ S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 89: „Si igitur Tertullianus unum auctorem, a quo Suetonius sine dubio hausit, nominatim commemorat, ceteri quoque, quos locis Suetonianum sonantibus citat, eidem esse videntur, «a quibus Tranquillus accepit» et inter quos locum suum obtinuit quoque Varro, cuius auctoritas tanta fuit, ut nullo modo a Suetonio praetermitti potuerit”.

¹³⁹ *Ibidem*, s. 72: „Potestne esse gravius testimonium, quo affirmetur Tertulliano in eis, quae oculis et auribus eius obversarentur, nullo litterarum auxilio opus fuisse?”. Por. *ibidem*, s. 81: „Tertullianus materia, quam sibi proposuit, ex suo arbitrio in *origines, titulos* etc. disposita [...] et ignotas res pertinet, testimoniis ex *Historia ludicra* haustis implevit, ceteras tamen partes illustravit eius modi exemplis, quae et sibi et cuilibet ex usu atque experientia satis superque nota erant maximeque ad idololatriam spectabant”.

¹⁴⁰ Zob. *ibidem*, s. 89.

¹⁴¹ *Ibidem*, s. 89: autor uważa, że „de idololatria enim imprimis in Tertulliani libro agitur, vocabuli autem origo, seu a Lydis seu a ludo, nihil idololatriae prodit”.

¹⁴² Lidowie z Azji, którzy osiedlili się w Etrurii, wprowadzili w życie zwyczaj czczenia bogów za pomocą widowisk. Wyrzaz „ludi”, zdaniem Tertuliana, pochodzi od „Lydi”: „ut ludi a Lydis vocarentur” (Spect. V, 2).

¹⁴³ Apol., XXXVIII, 4: „spectaculis vestris in tantum renuntiamus in quantum originibus eorum quas scimus de superstitione conceptas”. Por. J. Steinmann, *Tertullien*, Paris 1967, s. 89: „Tertullien va donc prouver l'origine idolâtrique de tous les jeux. En consultant Varron et Suétone, il n'a pas de mal à montrer que tous sont liés à des fêtes païennes et les *munera* furent institués en l'honneur des morts. Il suffit de regarder le cirque”.

¹⁴⁴ J. Steinmann, *op. cit.*, s. 89.

suis ut diis faciunt; una condicio partis utriusque est, una idololatria, una renuntiatio nostra adversus idololatriam.

(Spect. VI, 4)

Chrześcijananie, w opinii Tertuliana, nie powinni brać udziału w igrzyskach z kilku powodów. Walki gladiatorów powstały z obowiązku obrzędów ku czci poległych („munus”). W ramach owego „munus” rodziny musiały przez złożenie krwawej ofiary dokonać pomszczenia śmierci bliskich oraz zażegnania demonów¹⁴⁵. Wiadomo, że w czasie składania ofiar, jak również w ramach procesji, w których noszono wizerunki zmarłych (Spect. XII, 5), oddawano cześć demonom ukrytym w maskach zmarłych („quae faciunt daemoniis faciunt consistentibus scilicet in consecrationibus idolorum, sive mortuorum, sive [...] deorum”¹⁴⁶, Spect. XIII, 2). W czasie wspomnianych procesji noszono również rekwizyty służące wywyższaniu rangi urzędników państwowych i kapłanów („ad honorem viventium”) i przez eksponowanie godności osób żyjących, zdaniem Tertuliana, dopuszczano się bałwochwalstwa (Spect. XII, 6–7).

Apologeta podkreśla, że chrześcijanie przez chrzest wyrzekają się podwójnego bałwochwalstwa: względem ludzi i rzeczy („bis idolis renuntiamus”), dlatego ani nie mogą składać ofiar bogom i zmarłym („non sacrificamus”), ani czcić ich wizerunków („neutram effigiem adoramus”), ani spożywać darów ofiarnych („quia non possumus cenam Dei edere et cenam daemoniorum” Spect. XIII, 4), muszą też unikać świątyń i grobowców:

[...] dum mortui et dei unum sunt, utraque idololatria abstinemus.

(Spect. XIII, 3)

„Munera” były mocno osadzone w tradycji pogańskiej i udział w nich chrześcijan musiał budzić wątpliwości. Tertulian podkreśla, iż ich początki sięgały prymitywnych ceremonii, kiedy w czasie pogrzebu składano ofiarę z niewolników lub skazańców, by przez krew ludzką uspokoić dusze zmarłych („animas defunctorum humano sanguine propitiari creditum erat”, Spect. XII, 2). Kartagińczyk zarzuca twórcom igrzysk nie tylko grzech składania ofiar, ale również okrucieństwo polegające na zabijaniu bezbronnych ludzi i na rozbudzaniu żądz zabijania. Zdaniem Tertuliana, urzędnicy organizujący „munera” zadbali, żeby gladiatorzy umieli posługiwać się bronią, walcząc na śmierć i życie (Spect. XII, 3). Apologeta zauważa, że pod wpływem wzrastającej „żądzy zabijania” („ferarum voluptas”) dodano do pojedynków gladiatorów pokazy walk z dzikimi zwierzętami („venationes”), by spektakle stały się jeszcze bardziej okrutne (Spect. XII, 3–4).

Tu wypada postawić pytanie, które Tertulian zadaje na początku traktatu: dlaczego chrześcijanie powinni unikać oglądania widowisk („spectaculorum voluptates”, Spect. I, 1)¹⁴⁷?

¹⁴⁵ *Ibidem*, s. 90: „ces luttes sauvages de gladiateurs sont des sacrifices humains funéraires”.

¹⁴⁶ Por. Idol. XV, 2: „[...] omnem idololatriam in homines esse culturam, cum ipsos deos nationum homines retro fuisse etiam apud suos constet”. Por. Apol. X, XI, XII, XIII, XXV, XXXIV passim; Nat. I, 10, II, 7, XII passim; Spect. XIII passim.

¹⁴⁷ C. Aziza, *op. cit.*, s. 186: autor zauważa, że niektórych ludzi bardziej odsuwa od religii katolickiej obawa utraty przyjemności niż życia. Por. Spect. II, 3: „plures denique invenias, quos magis periculum voluptatis quam vitae avocet ab hac secta”.

Pisarz uważa, że owe rozrywki nie licują z Bogiem („non competant verae religioni et vero obsequio erga verum Deum”, Spect. I, 4). Ich szkodliwość wynika z samej organizacji („apparatus”) opartej na bałwochwalstwie, a więc sprzecznej z „disciplina Dei”¹⁴⁸. Udział w widowiskach, które poganie nazywają eufemistycznie „voluptates spectaculorum”, obciąża chrześcijan zmasą bałwochwalstwa, które, jak wiemy z *De idololatria*¹⁴⁹, jest źródłem innych grzechów: zdrady, cudzołóstwa, zabójstwa. Wspomniana rozkosz („voluptas”, Spect. I, 1), wynikająca z żądz („concupiscentia voluptatis”, Spect. XIV, 2)¹⁵⁰, jest pragnieniem wszystkiego, co przynależy do szatana, a sprzeczne jest z nauką Boga („contrarias Dei omnes”¹⁵¹, Spect. XV, 1). Dlaczego owe „voluptates” zachwalane przez pogan są tak bardzo szkodliwe dla chrześcijan?

Jest to pytanie retoryczne. Apologeta uważa, że burzą one spokój ducha, który jest dla chrześcijan podstawą ich moralnego ładu (Spect. XV, 3–4). Jego zdaniem, Bóg im nakazał, by byli wobec Ducha Świętego spokojni i wyciszeni, a nie kierowali się gniewem („ira”), wściekłością („bilis”) i furią („furor”), emocjami nieprzystającymi do dobroci Boga. Po drugie, chrześcijanie, biorąc udział w igrzyskach, ryzykują, że zostaną wciągnięci w uczucia bardzo negatywne: współzawodnictwo („aemulatio”), szaleństwo („bilis”), złość („ira”), gniew („dolor”), które obce są zasadom moralności chrześcijańskiej („non competunt disciplinae” Spect. XV, 4), opartej, jak wiadomo, na miłości i przebaczeniu. Tertulian dostrzega przykłady uwalniania się takich emocji w czasie igrzysk w amfiteatrze, gdzie widzowie wprost „rozkoszują się” ludzką krwią („delectemur sanguine humano”, Spect. XIX, 1), zgodnie z przeznaczeniem samego miejsca, w którym okrucieństwo („saevitia”), bezbożność („impietas”) i dzikość („feritas”) są dozwolone¹⁵² – stwierdza autor (Spect. XIX, 1). Apologeta krytykuje taki *modus vivendi*. Jego zdaniem, wyznawcom Chrystusa nie wypada cieszyć się z cudzej męki („de supplicio alterius”, Spect. XIX, 2) ani patrzeć z własnej woli, jak okrutnie zabijany jest człowiek, nawet jeśli sąd uznał go za winnego (Spect. XIX, 3–4)¹⁵³. Przychodzenie do amfiteatru, który Tertulian nazywa świątynią wszystkich demonów („omnium daemonum templum est”, Spect. XII, 7), jest spowodowane chęcią przeżycia przyjemności („voluptas”). Jednak apologeta ostrzega chrześcijan, że nikt nie przeżywa rozkoszy bez namiętności („nemo ad voluptatem venit sine affectu”, Spect. XV, 6), a namiętności bez upadków („nemo affectum sine casibus suis patitur”, Spect. XV, 6). Jego zdaniem, chrześcijanie nie powinni uczęszczać na „munera gladiatoria”, oszukując się zarazem, że zło, jakiego tam doświadczyli, nie wyjdzie wraz z nimi poza

¹⁴⁸ Zob. Spect. XIII, 1: „satis, opinor, implevimus ordinem, quot et quibus modis spectacula idololatrian committant, de originibus, de titulis, de apparatibus, de locis, de artificiis”.

¹⁴⁹ Zob. Idol. I, 1.

¹⁵⁰ W rozdziale XIV *De spectaculis* Tertulian wylicza rozmaite żądze: światowe („concupiscentiae saeculi”), pieniądze („pecunia”), przysmaków („gula”), rozpusty („libido”) i rozkoszy („voluptas”).

¹⁵¹ Por. Spect. XV, 8.

¹⁵² Seneca, *Epistulae* VII, 3.

¹⁵³ Zob. J. Steinmann, *op. cit.*, s. 88: autor uważa, że widowiska w amfiteatrze były szczególnie okrutne, walki pojedynczych gladiatorów przypominały masakrę, a pokazy *venationes* były sadystyczną wersją hiszpańskiej korridy, w której to ludzie byli ofiarami dzikich zwierząt. Rzym organizował najstraszniejsze widowiska, mimo tego nigdy nie został potępiony w oczach ludzi cywilizowanych: „elle a organiser des spectacles d’horreur et de sadisme, tels qu’on ne les a jamais vus ailleurs, chez aucune des races les plus barbares du monde”.

mury amfiteatru i nie opanuje ich serc i umysłów (Spect. XX, 5–6)¹⁵⁴. Tertulian uważa, że nie ma rozkoszy bez namiętności, innymi słowy nie da się oglądać spektakli beznamiętnie („immobili animo”, Spect. XV, 5), nie tracąc spokoju ducha (Spect. XV, 5), a uzyskując jedynie upragnioną przyjemność oglądania. Apologeta nie pozostawia chrześcijanom najmniejszych wątpliwości, że jeśli tak myślą, to są w błędzie („erramus”, Spect. XX, 5) i grzeszą nie mniej od pogan, którzy organizują igrzyska, i gladiatorów walczących pod przymusem dla cudzej przyjemności („gladiatores innocentes in ludum veneunt”, Spect. XIX, 4).

Oglądanie zawodów zapaśniczych i lekkoatletycznych odbywających się na stadionie, zdaniem Tertuliana, również jest niezgodne z duchem chrześcijańskim. Igrzyska owe odbywają się ku czci bóstw pogańskich albo dla upamiętnienia zmarłych („aut deis nationum aut mortuis fiunt”, Spect. XI, 1¹⁵⁵), czyli są przepełnione idolatrią. Widać to choćby w samym ich wystroju („apparatus”) eksponującym symbolikę wieńców¹⁵⁶ („coronis profanis”) oraz w zwyczaju wylewania krwi byków na ofiarę („boum sanguine” Spect. XI, 2). Stadion jest, zdaniem Tertuliana, świątynią bóstwa, ku czci którego odbywają się zawody. Apologeta, zamiast wyliczać poszczególne dyscypliny olimpijskie, mówi o „collegio artium musicarum” (Spect. XI, 3), którym patronują Muzy, Minerwa, Apollo i Mars¹⁵⁷. Wymienia także „gymnicas artes”, którymi opiekują się Kastor, Herkules i Merkury. S. Oświecimski¹⁵⁸ uważa, że Tertulian myli się, gdyż walce na pięści patronował Polluks, a nie Kastor¹⁵⁹, i że taka zamiana może wynikać z jego błędu („error”) albo zaniedbania („neglegentia”), albo, co najbardziej prawdopodobne, z innej przyczyny („alia de causa”). Przychylam się do tej ostatniej możliwości, uważając, że Tertulian nie dba przesadnie o szczegóły, a imiona bogów wymienia

¹⁵⁴ Por. *ibidem*, s. 88: uważa, że w Kartaginie chrześcijanie nie oglądali spektakli z udziałem skazanych na pożarcie przez dzikie zwierzęta ani *munera sine missione*. Autor stawia pytanie, czy chrześcijanie oglądali widowiska, gdy dwa lata później ich bracia byli wystawiani ku ucieście tłumu jako ofiary dzikich zwierząt.

¹⁵⁵ Tertulian wymienia igrzyska „Olimpijskie” („Kapitołińskie”) ku czci Jowisza, „Nemejskie” dla Heraklesa, „Istmijskie” na cześć Neptuna. Por. S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 75: „Similiter atque in capite sexto mera nomina vulgarium ludorum Graecorum invenimus, ex quibus Olimpia Tertullianus ex suo arbitrio videlicet ludis Capitolinis comparat”. W czasach Tertuliana urządzano w Rzymie zawody sportowe także ku czci zmarłych (Tertulian, *O widowiskach*, wstęp i przeł. S. Naskręt, Poznań 2005, s. 37, przyp. 46).

¹⁵⁶ Wieńcami ozdabiał skronie cesarz i członkowie kolegiów kapłańskich („sacerdotalibus praesidibus; collegiariis ministris”).

¹⁵⁷ S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 80: „artibus Musicis haud dubie certamina musica significantur, artes Martiales sunt utique armatorum certamina similis generis ac Graecus ὀπλιτῶν δρόμος, Apollinares denique artes respondent agonibus cantorum et recitatorum, quos commemorat quoque Suetonius, Domit. 4. [...] Dificillime sunt autem intellectu artes Minervales. Fortasse de virginum cursu agitur, de quo dicit *ibidem* Suetonius: *In stadio vero cursu etiam virgines (scil. certabant)*”.

¹⁵⁸ *Ibidem*, s. 79: „Quae autem certamina et quibus deis Tertullianus attribuat, non difficile esse videtur ex deorum nominibus intellectu. Ab Isidoro, Orig. 18, 18, haec enumerantur „genera gymniorum quinque: saltus, cursus, iactus, virtus atque luctatio”. Hoc est quidem Graecum πένταθλον, quod ut levis generis Mercurium patronum habuisse videtur. Quoniam luctationis duo genera fortasse similiter atque apud Graecos πάλη et παγκράτιον, quod ex πάλη et πυγμή constabat, fuerunt, alterutrum idque proximum, ut gravius, Herculi attribui potuit. Pugilibus utique patrocinebatur Pollux in cuius locum Tertullianus [...] Castorem substituit: de certamine equestri, ut quod stadio insolitum esset, ne cogitare quidem potuit”.

¹⁵⁹ Ovidius, *Amores* III, 2.

często wyłącznie w celu wykazania idolatrii agonów w cyrku¹⁶⁰. Apologeta pragnie tylko przestrzec chrześcijan, którym prawdopodobnie zdarzało się oglądać igrzyska, przed ich zgubnym wpływem na moralność. Należy dodać, iż autor zwalcza igrzyska nie tylko ze względu na ich idolatrię, ale również z powodu przemocy zawodników, jaką epatowano widzów¹⁶¹: kopniaki („calces”), policzkowanie („colaphus”), zniewagi („omnis petulantia manus”), obrażenia twarzy („[petulantia humani oris], id est divinae imaginis”, Spect. XVIII, 1). Wyczyny lekkoatletów, zdaniem Tertuliana, są możliwe dzięki pracy nad muskulaturą i ćwiczeniom, a więc sztucznym, niezgodnym z wolą Boga, formowaniem ciała (Spect. XVIII, 2).

Tertulian uważa, że przyglądanie się widowiskom w cyrku jest niezgodne z moralnością chrześcijańską, gdyż są one wyrazem bałwochwalstwa, materializującego się poprzez procesję („pompa”) ¹⁶², w której noszone są wizerunki bóstw („simulacrorum series”), posągi („imaginum agmen”), rydwany („currus”), wozy procesyjne („tensae”¹⁶³), feretrony („sedes”), wieńce („coronae”) i atrybuty bogów („exuviae”). Zdaniem apologety, chrześcijanie nie powinni uczestniczyć w tym przepychu, tym bardziej że dopełnieniem uroczystości jest składanie ofiar przez członków kolegiów kapłańskich (Spect. VII, 3–4). Tertulian obawia się, by obecność chrześcijan w cyrku nie była przyczyną ich skalania („inde inquinantur”, Spect. VII, 4). Stwierdza dobitnie, że zawody takie obrażają Boga („Deum offendit pompa circi”, Spect. VII, 5).

Podsumowując słowa Kartagińczyka, stwierdzam, iż jego zdaniem, igrzyska mogą być przyczyną zmyzy („macula”) z dwóch powodów. Po pierwsze dlatego że, jak autor podkreśla, odbywają się one albo z okazji świąt pogańskich (Spect. VI, 2), albo ku czci zmarłych, podobnie jak „munera”. Po wtóre, zarówno uroczysta „pompa”, jak i detale architektoniczne zdobiące cyrk – obeliski, ołtarze – potwierdzają pogański charakter tego miejsca. Autor wymienia różne bóstwa związane z „ludi circenses”: cyrk jest poświęcony Słońcu, na spinie znajdują się posągi bóstwa Wielkiej Macierzy oraz siedem drewnianych jaj ku czci Dioskurów i siedem brązowych delfinów na cześć Neptuna (Spect. VIII, 2–6).

Kartagińczyk uważa, że wyścigi konne, choć same w sobie nie są obrazoburcze, to jednak poświęcone specjalnym bóstwom stają się wrogie Bogu. Zaprzęgi czterokonne oddają cześć Słońcu, a dwukonne Księżycowi (Spect. IX, 3). Bałwochwalcze jest, zdaniem Tertuliana, przypisywanie im barwy określonej pory roku¹⁶⁴ – białej na cześć

¹⁶⁰ Por. S. Oświecimski, *op. cit.*, s. 82: „Hoc enim imprimis sibi Tertullianus proposuit, ut quam maxime idololatriam ludorum demonstraret”.

¹⁶¹ J. Steinmann, *op. cit.*, s. 90–91: autor uważa, że chrześcijanie uznawali stadion za najmniej godny potępienia, podczas gdy Tertulian postrzegał walkę na pięści, jako wyjątkowo brutalną i odrażającą (Spect. XVIII, 1).

¹⁶² Spect. VII, 2–3: „Sed circensium paulo pompitior suggestus, quibus proprie hoc nomen ‘pompa’ praecedens, quorum sit in semetipsa probans de simulacrorum serie, de imaginum agmine, de curribus, de tensis, de armaxis, de sedibus, de coronis, de exuviis”.

¹⁶³ Zob. Nat. I, X, 29: „Regibus quidem etiam sacerdotia adscripta sunt ceterique apparatus et tensae et currus et solisternia et lectisternia, feriae et ludi”.

¹⁶⁴ J. Steinmann, *op. cit.*, s. 89: autor potwierdza informację, że woźnice byli ubrani w różnokolorowe stroje, a tłum zakładał się z pasją. Por. L. Winniczuk, *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983, s. 667: „Różnokolorowe – nie były rumaki, lecz ubiory woźniców, gdyż powstały cztery ugrupowania, cztery stajnie, *factiones*, różniące się kolorem ubioru woźniców; byli to: Biali (*factio*

zimy i czerwonej na cześć lata, oraz patronatu bóstwa albo żywiołu – w tym sensie kolor czerwony miał wyrażać cześć dla Słońca i Marsa, biały – dla Zefirów, zielony był poświęcony wiośnie, zaś niebieski – niebu (Spect. IX, 5).

Chrześcijanie powinni unikać tego miejsca¹⁶⁵ („*loca nos non contaminant per se, sed quae in locis fiunt*”, Spect. VIII, 10). Apologeta swoje obiekcje wyjaśnia szczegółowo w rozdziale XVI *De spectaculis*, kiedy mówi o szaleństwie panującym w cyrku („*ubi proprie furor praesidet*”) z powodu zaślepienia ludzi zawierających zakłady (Spect. XVI, 1–2). Kartagińczyk podkreśla, że chrześcijanie powinni unikać wielkich namiętności („*furor*”¹⁶⁶ *interdicitur nobis*”, Spect. XVI, 1) i dlatego muszą powstrzymać się od widowisk („*ab omni spectaculo auferimur*”, Spect. XVI, 1). Dopuszcza jednak możliwość pójścia do cyrku bez obawy o naruszenie przepisów kościelnych, o ile istnieje taka potrzeba niezwiązana z wykonywanymi w tym miejscu obowiązkami:

Nam non sola ista conciliabula spectaculorum, sed etiam templa ipsa sine periculo disciplinae adire servus Dei potest urgente causa simplici dumtaxat, quae non pertineat ad proprium eius loci negotium vel officium.
(Spect. VIII, 8)

Przedstawienia teatralne, według Tertuliana, nie są wolne od bałwochwalstwa, gdyż poprzedzają je ofiary składane na cześć bogów (Spect. X, 2–3). Patronują im bóstwa Liber i Wenera, które dzięki upojeniu aktorów winem nadają im miękkość w postawie i w ruchach ciała. Poezja, rytm, instrumenty mają za opiekunów Apollona, Muzy, Minerwę i Merkurego (Spect. X, 9–10)¹⁶⁷. Pod imionami osób przedstawionych kryją się demony, z których inspiracji twórczej, twierdzi pisarz, powstają przedstawienia teatralne, mające wpływ na zepsucie obyczajów¹⁶⁸.

W rozdziale X *De spectaculis* Tertulian przypomina, że kiedyś cenzorowie w trosce o moralność pogan niszczyli teatry, gdyż bali się obecnej w nich rozwiązłości. Dzisiaj apologeta ostrzega chrześcijan przed niebezpieczeństwem grożącym ze strony teatru jako miejsca bezwstydu („*sensum sexus et pudoris exterminans*”, Spect. XVII, 2). Jego zdaniem, owo miejsce było naznaczone przez związane ze sobą bóstwa Libera

albata), Czerwoni (*factio russata*), Zieloni (*factio prasina*) i Błękitni, Niebiescy (*factio renata*). W czasie Domicjana powstała jeszcze grupa Żłota i Purpurowa, prawdopodobnie były to konie ze stajni cesarza. [...] robiono także zakłady, które prowadziły do hazardu, tak że rozrywka ta rujnowała materialnie wielu obywateli, zwłaszcza młodzież”.

¹⁶⁵ Wyścigi zaprzęgów w cyrku nie cieszyły się zbyt dużym uznaniem, głównie z powodu hazardu, jaki im towarzyszył, o czym pisze Pliniusz Młodszy, podkreślając, że widzów nie interesuje ręczność koni ani zręczność woźniców, a jedynie ich przynależność do stajni, na którą postavili zakład: „*Si tamen aut velocitate aut hominum arte traherentur, esset ratio nulla; nunc favent panno pannum amant, et si in ipso cursu medioque certamine hic color illuc ille huc transferatur, studium favorque transibit, et repente agitadores illos, quos procul noscitant, quorum clamitant nomina reliquent. Tanta gratia tanta auctoritas in una vilissima tunica, mitto apud vulgus, quod vilis tunica, sed apud quosdam graves homines [...]*” (C. Plinius Caecilius Secundus Minor, *Epistulae* IX, 6, 2–3).

¹⁶⁶ Cult. I, 8: „*Non tamen ideo circi furoribus aut arenae atrocitatibus aut scaenae turpitudinibus Christianus affici oportet*”; por. Apol. XXXVIII; Martyr. II passim.

¹⁶⁷ Spect. X, 9: „*Quae vero voce et modis et organis et litteris transiguntur, Apollines et Musas et Minervas et Mercurios mancipēs habent*”. Por. J. Steinmann, *op. cit.*, s. 90: „*Les vers et la musique sont dédiés à Apollon, aux Muses, à Minerve et à Mars*”.

¹⁶⁸ Spect. X. Por. Lactantius, *Divinae institutiones* V 10, 16–18.

i Wenerę – dodajmy, że bóstwa pijaństwa i rozkoszy¹⁶⁹. Przychodząc na spektakl, widz z góry wiedział, czego może się spodziewać – aktorzy występujący w scenkach rodzajowych („atellanae fabulae”), grając, wykonywali nieprzyzwoite gesty („atellanus gesticulatur”), a mimowie stawali się rozwiązli, przywdziewając strój kobiecy (Spect. XVII, 2–3)¹⁷⁰. Aktor pantomimy, od dzieciństwa ćwicząc swe ciało, potrafił za pomocą gestów, mimiki i ruchów doskonale wyrazić nieprzyzwoite zachowanie protagonistów, zgodne z zamierzeniem i fabułą sztuki („pantomimus a pueritia patitur in corpore”, Spect. XVII, 2)¹⁷¹. Z uwagi na niemoralną treść przedstawień i bezwstydną grę aktorów¹⁷² Tertulian zabraniał chrześcijanom chodzenia do teatru:

Habes igitur et theatri interdicionem de interdicione impudicitiae.
(Spect. XVII, 6)

Jego zdaniem, ponieważ nie da się pogodzić owej „impudicitia” z miłością Boga, trzeba się jej wyrzec¹⁷³, unikając teatru („privatum consistorium impudicitiae”, Spect. XVII, 1). Należy też gardzić mądrością literatury pogańskiej („doctrinam saecularis litteraturae”), uchodzącą w oczach Boga za głupstwo („stultitiae apud Deum”), i wyrzec się oglądania dramatu – tak tragedii, jak i komedii, uznając je za krwawe, bezbożne i niegodziwe (Spect. XVII, 7)¹⁷⁴. Przedstawienia teatralne, zdaniem apologety, miały zły wpływ na wyznawców Chrystusa¹⁷⁵:

¹⁶⁹ Por. S. Longosz, *Widowiska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, [w:] *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV wieku*, praca zbiorowa pod red. J. Śrutwy, Lublin 1988, s. 139: „To powiązanie teatru z bałwochwalstwem było podkreślane szczególnie na Zachodzie”.

¹⁷⁰ Por. Pall. IV, 2: mowa jest o komediancie przebranym za kobietę: „comam struere cutem fingere, speculum consulere, collum demulcere, aurem quoque foratu effeminatus [...] habitus mutandi malus”. Por. Minucius Felix, *Octavius* XXVII, 12. Por. J. Steinmann, *op. cit.*, s. 88: kobiety przed spektaklem mimu o treści rozwiązłej wchodziły w rodzaj transu. Zdaniem Tertuliana (Spect. XVII, 3–4) aktorki mimiczne cieszyły się złą opinią. Apologeta nazywa je ofiarami libieżności („publicae libidinis hostiae”) i prostytutkami („ipsa prostibula”). Ta opinia wynikała prawdopodobnie ze specyfiki mimu, w którym dominował taniec i gest, zaś tematyka była zaczerpnięta z mitu albo z komedii, przy czym tekst literacki nie odgrywał dominującej roli. Poeci pisali na zamówienie mimów rodzaj libretta, które aktorzy uzupełniali, sięgając po aktualną tematykę: przygody miłosne, zdrady, konflikty społeczne, czasem aluzje polityczne. Aktorzy i aktorki mimów występowali bez masek. Jedynie w farsie atellańskiej obowiązywało używanie masek. (L. Winniczuk, *op. cit.*, s. 634–640).

¹⁷¹ L. Winniczuk, *op. cit.*, s. 641: „Pantomimy przyjęły się w Rzymie za Oktawiana Augusta [...]. Pantomimy mogły być o tematyce tragicznej i komicznej. Aktorzy, w odróżnieniu od mimów, występowali w maskach, które miały usta zamknięte [...]. Tematy dla pantomimy czerpano z mitologii, z tragedii greckiej, a scenariusze pisali na zamówienie ludzie pióra [...]”.

¹⁷² J. Steinmann, *op. cit.*, s. 90: autor podkreśla, że aktorzy pantomimy byli bezwstydni („l’honteuses”), co miało związek z patronującymi im bóstwami Wenery i Bakchusa.

¹⁷³ Por. Rz 13, 13.

¹⁷⁴ Por. Spect. XVII, 7: „Quodsi sunt tragoediae et comoediae scelerum et libidinum auctrices cruentae et lasciviae, impiae et prodigae”. Por. Minucius Felix, *Octavius* XXXVII, 12. Por. J. Steinmann, *op. cit.*, s. 88: aktorzy pantomimy oscylowali między dramatem a pornografią – widzowie mogli napawać oczy scenami ojcobójstwa, porodów i bestialstwa. Autor ukazuje ewolucję komedii od komedii buffo po okrutną farsę, czego przykładem *Laureolus*, w czasie którego ukrzyżowano aktora, albo *Prometheus* rozszarpany przez dzikie zwierzęta czy *Hercules* spalony żywcem. Od tych przedstawień blisko było już tylko do pokazu walk gladiatorów w amfiteatrze, gdzie okrucieństwo osiągnęło gigantyczne rozmiary.

Quodsi nobis omnis impudicitia exsecranda est, cur liceat audire quod loqui non licet [...].
(Spect. XVII, 5)

[...] quod in facto reicitur, etiam in dicto non est recipiendum.
(Spect. XVII, 7)

W rozdziale XXI *De spectaculis* Tertulian wyśmiewa się z ojca rodziny, który troszczy się o moralność swojej niezamężnej córki, chroniąc ją przed wszelkim grubiaństwem, a nie waha się prowadzić ją do teatru¹⁷⁶, gdzie aktorzy używają wulgarnych słów, a widzowie przyglądają się sprośnym gestom. Jean Steinmann¹⁷⁷ słusznie uważa, że Kartagińczyk jest mistrzem w ukazywaniu niespójności moralnej widowisk, wynikającej, jego zdaniem, z pomieszania kryteriów dobra i zła zarówno przez ich organizatorów („administratores spectaculorum”), jak i publiczność. Z jednej strony nakłaniają oni gladiatorów do mordowania wbrew ich woli (Spect. XXI, 4), dając im w zamian swe uwielbienie („viri animas, feminae autem illis etiam corpora sua substernunt”, Spect. XXII, 2), z drugiej – cieszą się z tego, że ich ulubieńcy są pozbawionymi praw obywatelskich niewolnikami (Spect. XXII, 2), dla których formą ułaskawienia jest, w zależności od nastawienia widzów, „virga”, „pileus” albo – najczęściej – śmierć („homicidiae poena”, Spect. XXI, 4). Poniżają aktorów, bijąc ich po twarzy („faciem [...] insuper contumeliis alaparum sic obicit”¹⁷⁸, Spect. XXIII, 3) albo skazując na niesławę przez ograniczanie ich praw obywatelskich¹⁷⁹, prawa dostępu do kurii i senatu oraz innych zaszczytów stanu rycerskiego. Przewrotność („perversitas”) widzów i organizatorów polega na tym, że kochają tych, których karzą (Spect. XXII, 3). Wielbią sztukę, ale pogardzają artystą („artem magnificant, artificem notant”, Spect. XXII, 3). Przykłady brutalnego traktowania aktorów przez kierownika trupy¹⁸⁰ („dominus gregis”), jak i gladiatorów przez lanistę dowodzą tego, że widowiska prowadzą zawsze do uczuć i namiętności sprzecznych z Ewangelią¹⁸¹.

Takich przykładów rozbieżności apologeta podaje znacznie więcej, podkreślając demoralizujący wpływ przedstawień. Wynika z nich, że pasjonowanie się widowiskami teatralnymi jest zaprzeczeniem „tożsamości chrześcijańskiej, złamaniem przysięgi

¹⁷⁵ 175 Spect. XVII, 6: „Habes igitur et theatri interdictionem de interdictione impudicitiae”. Por. Seneca, *Epistulae* XCVII, 7–8. Por. S. Longosz, *op. cit.*, s. 152–153: autor uważa, że św. Jan Chryzostom za szczególnie gorszące uznaje przedstawienia mimu wodnego z pływającymi nagimi aktorkami (*In Matthaum homilia* 7, 6).

¹⁷⁶ Św. Jan Chryzostom nazywał ojców prowadzących dzieci do teatru dzieciobójcami (Ioannes Chrysostomus, *Homilia contra ludos et theatra* 2). Por. J. Steinmann, *op. cit.*, s. 91.

¹⁷⁷ J. Steinmann, *op. cit.*, s. 91.

¹⁷⁸ Mt 5, 39; Łk 6, 29.

¹⁷⁹ L. Winniczuk, *op. cit.*, s. 634: „W Rzymie nie mógł na scenie występować obywatel wolny; zawód aktora – był zawodem płatnym, pracą, za którą otrzymywało się wynagrodzenie; uprawianie zawodu płatnego poniżało w pojęciu Rzymian godność obywatela. Natomiast, jeśli za „wynajęcie” niewolników przedsięwzięciu teatralnemu otrzymywał obywatel wynagrodzenie, [...] to już jego godności ujmę nie przynosiło. [...] Obywatel, który ośmieliłby się wystąpić na scenie [...], tracił prawo, a w pojęciu Rzymian przywilej, odbywania służby wojskowej, zostawał wykluczony z tribus rzymskiej, a to wszystko łączyło się z utratą praw obywatelskich” (wyjątek stanowili aktorzy „farsa Atellana”, którymi mogli być młodzi Rzymianie, ale występujący w maskach).

¹⁸⁰ *Ibidem*, s. 635.

¹⁸¹ *Ibidem*.

złożonej przy chrzcie, zaprzeczeniem [...] monoteistycznego spojrzenia na świat i oddawania czci tylko jednemu Bogu”¹⁸²:

[...] non potest aliud esse, quod vere quidem est bonum seu malum.
(Spect. XX, 6)

Wnioski

Tertulian, zwalczając bałwochwalstwo, występuje przeciwko walkom gladiatorów, wyścigom w cyrku, zapasom oraz przedstawieniom teatralnym, gdyż dostrzega w nich zło i niebezpieczny urok („nemo enim potest duobus dominis servire”¹⁸³, Spect. XXVI, 4). Autor, mając na względzie wyższe dobro, jakim jest zachowanie piękna i czystości dusz chrześcijan (Spect. XIII, 5), przestrzega ich przed uleganiem wpływom świata pogańskiego, a przede wszystkim przed identyfikowaniem się z nim i z jego estetyką opartą na fałszywym pojęciu dobra i piękna (Spect. I, 3)¹⁸⁴:

Omnia autem penes nos veritate Dei fixa sunt. Ethnici, quos penes nulla est veritatis plenitudo, quia nec doctor veritatis Deus, malum et bonum pro arbitrio et libidine interpretantur: alibi bonum quod alibi malum, et alibi malum quod alibi bonum.
(Spect. XXI, 1–2)

Tertulian powołuje się na filozofię pogańską, w myśl której nie należy się bać śmierci, bowiem jest ona nieunikniona („mortem etiam stultus ut debitam non ex-timescit”), natomiast nie powinno się gardzić rozkoszą, jeśli jest dana przez naturę („voluptatem etiam sapiens ut innatam non contemnit”, Spect. II, 3). Kartagińczyk zastrzega jednak, że to Bóg jest twórcą przyrody („universitatis conditorem”), która jest dobra i poddana człowiekowi („homini mancipatam”). Stąd wynika odmienne rozumienie owej rozkoszy przez filozofów, pogan i chrześcijan. Ci pierwsi uważają za rozkosz wewnętrzny spokój i pogodę ducha (Spect. XXVIII, 4). Paganie natomiast mają własne, aczkolwiek nieobiektywne pojęcie rozkoszy. Nie znają bowiem Boga z objawienia („iure familiari”) ani nie wiedzą, w jaki sposób poleca on rządzić światem („qualiter administrari iubeat quae instituit”, Spect. II, 5). Nie wiedzą, że celem Boga jest zachowanie niewinności człowieka („deus exactor innocentiae”, Spect. II, 11), zaś sensem szatana („aemulatoris angeli”) odebranie mu jej, tak by czuł się winny wobec Boga i nie potrafiąc samodzielnie panować nad światem, szukał pomocy (Spect. II, 12). Dlatego, jak sądzi Tertulian, poganie uznają za przyjemne dary pochodzące od szatana („diabolus letale quod conficit”, Spect. XXVII, 4), gdyż nie mają właściwych (opartych na „disciplina Dei”) kryteriów rozróżniania dobra i zła (Spect. XXVII, 5), dzięki którym można oddzielić słodczy („dulce”) od trucizny („venenum”). Chrzześcijanie, wyrzekając się szatana na chrzcie świętym, przyjęli „signaculum”, które

¹⁸² S. Longosz, *op. cit.*, s. 141.

¹⁸³ Mt 6, 24.

¹⁸⁴ Spect. I, 3: „[ethnici] ita argumentari consueverunt: nihil obtempere religioni in animo et in conscientia tanta solacia extrinsecus oculorum vel aurium nec vero Deum offendi oblectatione hominis”.

zobowiązuje do trzymania się z daleka od pogańskich rozrywek opartych na bałwochwalstwie, a kiedy przyjdzie pora – do manifestowania swej wiary i tożsamości¹⁸⁵. Zdaniem apologety, zainteresowanie chrześcijan oglądaniem widowisk zniweczyłoby ową „pieczęć”, gdyż bałwochwalstwo w nich obecne obraża Boga i narusza podstawy wiary, którą poświadcza chrzest. Tę logikę potwierdzają słowa apologety, w których postępujących wbrew nakazom wiary i „disciplina” uważa za apostatów:

Itaque negat manifeste qui per quod agnoscitur tollit. Quid autem spei superest in eiusmodi homine? Nemo in castra hostium transit nisi proiectis armis suis, nisi destitutis signis et sacramentis principis sui, nisi pactus simul perire.
(Spect. XXIV, 4)

Tertulian jest zdania, że chrześcijanie powinni unikać widowisk nie tylko z tego powodu, iż w miejscach ich wystawiania bluźni się imieniu Boga, ale również dlatego, że ich brutalność w przyszłości może zaowocować prześladowaniami uczniów i wyznawców Chrystusa¹⁸⁶. Widowiska miały bardzo negatywny wpływ na swych widzów. Stamtąd, zdaniem apologety, pochodzą pokusy, które doprowadzają chrześcijan do zguby („contrarias Dei omnes”) – opętanie przez demona kobiety chodzącej do teatru („in meo eam inveni”, Spect. XXVI, 2) albo przypadek nagłej śmierci kobiety, będącej prawdopodobnie pod wpływem szatana („cum diabolus apud spectacula communicando a Domino exciderunt”, Spect. XXVI, 4).

Dla Tertuliana chodzenie chrześcijan do teatru, cyrku czy na stadion to wejście „in concilium impiorum”, o czym mówi Dawid¹⁸⁷ cytowany przez apologetę:

«Felix vir, inquit, qui non abiit in concilium impiorum et in via peccatorum non stetit et in cathedra pestium non sedit».
(Spect. III, 3)

Cytat ten zawiera zakaz uczęszczania na widowiska pogańskie¹⁸⁸ (Spect. XXVII, 4). Analogie są proste: oglądając widowiska, siedzi się na katedrze („in cathedra sedetur”) i stoi się (dosłownie) „na drodze” („in via statur”). Metafora „in via statur”, zdaniem Tertuliana, wymaga lepszego wyjaśnienia. Nazwę dróg („via”¹⁸⁹) noszą przejścia dzielące widownię na sektory („vias enim et cardines vocant”). Miejsca do siedzenia

¹⁸⁵ Zob. Idol. XIII, XIV, XVI, XVII, XXII passim; Spect. I, II, XX, XXI passim. Por. Minucius Felix, *Octavius* XXXVII, 11. Zob. Novatianus, *De spectaculis* IV, 3–4.

¹⁸⁶ J. Steinmann, *op. cit.*, s. 88: autor pyta, czy chrześcijanie kratagińscy uczestniczyli w widowiskach, gdy dwa lata później ich bracia byli wystawiani na pożarcie przez dzikie zwierzęta na oczach tłumu. Autor sugeruje, że taka sytuacja podczas prześladowań miała miejsce, mimo iż w Kartaginie nie spotykało się walk z dzikimi zwierzętami ani tzw. munera sine missione. Por. S. Naskręt, *Wstęp*, [w:] Tertulian, *O widowiskach...*, s. 13: zdaniem autora, chrześcijanie pragnęli oglądać widowiska, gdy cieszyli się okresem spokoju. Tertulian kończył swe dzieło już w czasie prześladowań, ale przed otwarciem amfiteatru (198–200). Prześladowania chrześcijan w Afryce miały miejsce w 180 r., w latach 194–198 i pod koniec 199 r.

¹⁸⁷ Ps I, 1.

¹⁸⁸ Spect. XXVII, 4: „Non ergo fugies sedilia hostium Christi, illam, cathedram pestilentiarum’ ipsu-mque aerem qui desuper incubat scelestis vocibus constupratum?”

¹⁸⁹ W takim kontekście używa nazwy „via” Martialis, *Epigrammata*, V 14, 8: „et hinc miser deiectus in viam transit”.

na półkolistej widowni także noszą nazwę katedr („cathedra”¹⁹⁰), co znaczy, że zakaz ten można rozumieć w szerszym sensie¹⁹¹. Należy się domyślać, że wspomnianą „katedrę szyderców” („cathedra pestium”) stanowić mieli między innymi aktorzy-mimowie występujący w maskach¹⁹² („amores, iras, gemitus, lacrimas asseverantem [Deus] non probabit: omnem enim hypocrisin damnat”, Spect. XXIII, 6). Tertulian krytykuje estetykę przedstawień teatralnych, szczególnie zwyczaj przebierania się mężczyzn za kobiety, który dla chrześcijan był gorszący (Spect. XXIII, 6–7)¹⁹³.

Apologeta ostrzega, że zło, z jakim stykają się wierni w amfiteatrze, cyrku, na stadionie, nie zatrzymuje się w samych murach budynków, ale zostaje w widzach na całe życie (Spect. XX, 5). Kartagińczyk uświadamia wiernym, że Bóg widzi wszystko, co robimy – patrzy na oszustwa („falsa”), cudzołóstwa („adulteria”), zdrady („fraudes”), bałwochwalstwo („idololatrias”) i potępia je, bo grzech jest zawsze taki sam, niezależnie od miejsca, w którym go popełniamy („nusquam et numquam licet quod semper et ubique licet”, Spect. XX, 5).

Chrześcijanie, których apologeta nazywa „sacerdotibus pacis”¹⁹⁴ (Spect. XVI, 4), powinni raczej pojmować rozkosz w kategoriach filozoficznych¹⁹⁵. I w tym znaczeniu, zdaniem Kartagińczyka, jedynym powabem chrześcijanina jest odejście ze świata i bycie przyjętym przez Pana w niebie (Spect. XXVIII, 5)¹⁹⁶. Chrześcijanin, w myśl zaleceń Tertuliana, ma obowiązek umierania z rozkoszą („non possumus vivere sine voluptate, qui mori cum voluptate debemus”, Spect. XXVIII, 5). Takie podejście do kwestii eschatologicznej, zdaniem pisarza, pozbawia człowieka lęku przed śmiercią („mortis timor nullus”, Spect. XXIX, 2) i daje mu większą wolność („vera libertas”, Spect. XXIX, 2). Tertulian przez rozkosz umierania rozumie, prawdopodobnie, zgodę na męczeństwo i pokorę wobec śmierci będącej warunkiem wiecznego szczęścia (Spect. XIX, 3)¹⁹⁷. Drogą do tak pojętego szczęścia jest pojednanie z Bogiem, który objawia prawdę umożliwiającą poznanie własnych błędów i przebaczenie grzechów. Według Kartagińczyka, poznanie Boga jest rozkoszą samą w sobie, która objawia się pogardą dla przyjemności ziemskich („fastidium ipsius voluptatis”), czyli odrzuceniem całego świata („saeculi totius contemptus”, Spect. XXIX, 2). Tertulian uważa, że „fidelis” ma patrzeć, jak przemija świat, i czekać mety, będącej kresem jego życia (Spect. XXIX, 3). Życie człowieka religijnego powinno się różnić od pogańskiego „modus vivendi”, bo każde z nich ma do osiągnięcia inne cele. Chrześcijanin chce zostać zbawiony, poganin pragnie być szczęśliwy „hic et nunc” bez ograniczeń ze strony Boga. Inne mają też obowiązki. „Ethnicus” – wobec państwa i bogów, „fidelis” – wobec wiary

¹⁹⁰ Por. Iuvenalis, *Satura*, VII, 45: „quaeque reportandis posita est orchestra catedris”.

¹⁹¹ Ten zakaz powtarza się w *De spectaculis* kilkakrotnie.

¹⁹² Pwt 5, 8. Por. Spect. XXIII, 5: „Iam vero ipsum opus personarum quaero an Deo placeat, qui omnem similitudinem vetat fieri, quanto magis imaginis suae? Non amat falsum auctor veritatis; adulterium est apud illum omne quod fingitur”.

¹⁹³ Zob. C. Aziza, *op. cit.*, s. 189. Por. Pall. IV, 2.

¹⁹⁴ Por. Rz 13, 13.

¹⁹⁵ Apol. XLII, 7: „Spectaculis non convenimus”.

¹⁹⁶ Apol. XLI.

¹⁹⁷ Spect. XIX, 3: „ad signum Dei suscitare, ad tubam angeli erigere, ad martyrii palmas gloriare”. Por. Apol. L.

i społeczności kościelnych („societates ecclesiarum”, Spect. XXIX, 3). Na chrześcijanach spoczywa również obowiązek dawania świadectwa przez męczeńską śmierć („martyrii palmae”). „Fidelis”, zmierzając w kierunku zbawienia, musi unikać zasadzek pogańskich „voluptates” i rozrywek niemiłych Bogu czy wręcz negujących go („omnis negatio idololatria est”, Idol. XXII, 4). Zamiast ulegania tym powabom, ma się rozwijać duchowo, słuchając psalmów („canticus”), czytając biblijne przypowieści („nec fabulae, sed veritates”) i walcząc o cnotę¹⁹⁸ („virtus”), czystość („castitas”), wiarę („fides”), miłosierdzie („misericordia”) oraz powściągliwość („modestia”):

[...] tales sunt apud nos agones in quibus ipsi coronamur. Vis autem et sanguinis aliquid? (Spect. XXIX, 5)

Najwspanialsze widowisko urządzi Chrystus, gdy przyjdzie sądzić świat. Kierując się wiarą i wyobraźnią, apologeta próbuje ukazać to, czego „ani oko nie widziało ani ucho nie słyszało”¹⁹⁹, a co jego zdaniem, jest dla wiernych nagrodą²⁰⁰ dużo miłszą („gratiora”) od cyrku, teatru i stadionu (Spect. XXX, 7). Tu Tertulian roztacza wizję płomieni, w których giną namiestnicy („praesides”) – prześladowcy chrześcijan i Boga („persecutores dominici nominis”), płoną filozofowie („philosophis erubescences”), mimowie („histriones solutiores per ignem”), woźnice („aurigae in flammea rota”), zaś atleci rzucają dyskiem w płomieniach („xysti igne iaculati”). Tertulian poprzez ten metaforyczny obraz, prawdopodobnie chce powiedzieć, że wiara w Boga, przeciwstawiając się wszelkiej przemocy, okrucieństwu i bałwochwalstwu igrzysk, może zmienić istniejący stan rzeczy i, jak zauważa J. Steinmann, „faire [...] un pas décisif dans la voie de la civilisation”²⁰¹.

3. Walka z magią i astrologią

Epoka Tertuliana, jak wiadomo, była czasem synkretyzmu filozoficzno-religijnego o zabarwieniu mistycznym²⁰². Świadczy o tym najlepiej fakt posiadania przez cesarza Aleksandra Sewera (222–235) w prywatnej kaplicy posągów Orfeusza, Abrahama, Chrystusa i słynnego maga Apolloniusza z Tiany²⁰³. W tym wielokulturowym świecie „świeżo nawróceni” chrześcijanie, „urodzeni jako poganie”, mogli mieć problem z uniknięciem zagmatwania pojęć i znalezieniem właściwego miejsca między mądrością a świętością, w tym wypadku między magią (scil. astrologią) a „regula et disciplina Dei”. Nic dziwnego zatem, że apologeta musiał zabrać głos w tej sprawie, gdyż

¹⁹⁸ Słownictwo chrześcijańskie Tertuliana przywodzi na myśl widowiska; jest to celowa aluzja: „haec spectacula Christianorum sancta [...] in his tibi ludos circenses interpretare, cursus saeculi intueri, [...] metas consummationis spectra [...] ad martyrii palmas gloriare” (Spect. XIX, 3).

¹⁹⁹ 1 Kor. 2, 9.

²⁰⁰ J. Steinmann, *op. cit.*, s. 92.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² H. Chadwick, *op. cit.*, s. 30: „Z chwilą kiedy misjonarze wykraczali poza granice żydowskiej diaspory i synagog, z luźno powiązanymi z nimi pogańskimi wyznawcami, wchodzili zaraz w obręb mrocznego świata pogańskiego synkretyzmu, magii i astrologii”.

²⁰³ Scriptores Historiae Augustae, *Severus Alexander* XXIX. Por. J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 399.

chodziło o dokładne ustalenie granic i ewentualnych zbieżności między jedną a drugą dziedziną, określenie statusu prawnego wykonywanej profesji i rozstrzygnięcie, czy chrześcijanin może się nią zajmować. Osobną kwestią poruszoną przez Tertuliana jest działalność uzdrowicielska uczniów Chrystusa, wynikająca z ich powołania do czynienia cudów w imię Boga. Na tym tle interesujące są możliwości profetyczne przypisywane montanistom: dar wieszczczenia, wizje i sny prorocze²⁰⁴, tym bardziej że sam Kartagińczyk związał się z tą grupą chrześcijan, odstępując od Kościoła katolickiego.

Tertulian odnosi się negatywnie do astrologii, gdyż uważa ją za naukę bałwochwalczą („*professio quaedam obnoxiae idololatriae*”, *Idol. IX, 1*). Profesje magów i astrologów, jego zdaniem, są wzajemnie powiązane („*scimus magiae et astrologiae inter se societatem*”, *Idol. IX, 3*). Wiadomo, że magowie byli kapłanami perskimi, którzy stanowili kastę wtajemniczonych w rytuały religijne i kultury bóstw. Zajmowali się oni nauką i jej tajemnicami. Na temat ich profesji szerzej mówi Minucjusz Feliks w dialogu *Octavius XXVI, 10–12*, stwierdzając, że magowie wykonują swoje sztuki, posługując się mocą demoniczną („*magi quoque non tantum sciunt daemonas, sed etiam quicquid miraculi ludunt, per daemonas faciunt*”). Pisarz dodaje, iż posługiwanie się demonami – istotami pośredniczącymi między ciałem i duszą – jest niemile Bogu. Minucjusz Feliks wyjaśnia, że szkodliwe działanie złych duchów polega na tym, iż ściągnięte na ziemię wskutek grzechów i namiętności pragną gubić innych i odciągać ich od Stwórcy²⁰⁵. Tertulian uważa, że Bóg sam potępił złe duchy („*damnatis a deo*”), nazywając je zbuntowanymi aniołami („*angelis desertores dei*”), „miłośnikami” kobiet („*amatores feminarum*”), głosicielami ciekawostek („*proditores huius curiositatis*”, *Idol. IX, 1*)²⁰⁶. Jak można przypuszczać, nieczyste duchy i astrologowie są tożsami, gdyż mają podobny sposób działania: zwodzą, utrudniając drogę do Boga, a także powodują bezsenność i koszmary, a nawet chorobę i śmierć²⁰⁷. Minucjusz Feliks podaje jako jedyną możliwość uwolnienia się od nieczystego ducha egzorcyzmy. Istotnym warunkiem jest tutaj współdziałanie wiary opętanego z łaską uzdrawiającego²⁰⁸. Tertulian stwierdza z pewnym zadowoleniem²⁰⁹, że zbuntowane anioły słusznie zostały wypędzone z nieba, tak jak kiedyś astrologowie i ich uczniowie zostali wyrzuceni z Rzymu:

Expelluntur mathematici, sicut angeli eorum. [...] Eadem poena est exilii discipulis et magistris.

(*Idol. IX, 2*)

²⁰⁴ Zob. J. H. Waszink, *The essence of dream*, [w:] *The Introduction and Commentary „De anima” Q. S. F. Tertulliani*, Amsterdam 1947, s. 480–481.

²⁰⁵ Minucius Felix, *Octavius XXVII, 2*: „[...] a deo vero ad materias avocant [...]”.

²⁰⁶ *Idol. IX, 1–2*: Tertulian powołuje się na 1 Kor 1, 19–20: „*Sapientia enim huius mundi, stultitia est apud Deum [...] Dominus novit cogitationes sapientium quoniam vanae sunt*”.

²⁰⁷ Minucius Felix, *Octavius XXVII, 2–4*: „*fallunt, [...] vitam turbant, somnos inquietant, inrepentes etiam corporibus occulte ut spiritus tenues morbos fingunt, terrent mentes, membra distorquent, ut ad cultum sui cogitant*”.

²⁰⁸ Minucius Felix, *Octavius XXVII, 7–8*: „*adiurati enim per deum verum et solum inviti miseri corporibus inhorrescunt et vel exiliunt statim vel evanescent gradatim, prout fides patientis adiuvat aut gratia curantis adspirat*”.

²⁰⁹ *Idol. IX, 2*: „*O divina sententia usque ad terram pertinax, cui etiam ignorantes testimonium reddunt*”.

W tym miejscu pisarz czyni wzmiankę na temat oficjalnego stanowiska władz rzymskich wobec magii, które zazwyczaj były jej nie tylko nieprzychylnie, ale wręcz wrogie. Prawdopodobnie zakaz uprawiania magii wydał Marek Agryppa²¹⁰. Paweł Wygralak²¹¹ tego nie potwierdza, odnosząc ów passus Tertuliana (Idol. IX, 2) do decyzji Wespazjana (69–79) o wygnaniu z miasta astrologów i filozofów w 71 r. Można przychylić się do jego opinii. Wiemy, że Marek Agryppa zabronił zajmowania się wróżbiarstwem jedynie osobom prywatnym, podczas gdy jego dworzacy astrologowie nadal mogli praktykować swoją profesję²¹². Należy nadmienić, że w okresie panowania Klaudiusza (41–54) i Tyberiusza (14–37) nasiliły się procesy o magię, którą prawo rzymskie traktowało jako przestępstwo; oczywiście chodziło o „magia nocens”²¹³. W przeciwieństwie do niej, tzw. magia nieszkodliwa nie podlegała karze. Można stąd wnioskować, że nie była ona uważana za zbrodnię, o ile miała działanie pozytywne. Jeśli służyła popełnieniu zabójstwa poprzez sporządzenie trucizny i czarów, była traktowana jednoznacznie. „Magus” podlegał karze na podstawie *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, jak na przykład znany pisarz Apulejusz²¹⁴. Powodem nieprzychylności władz rzymskich było przestępstwo najczęściej popełniane przez magów: pytanie się o losy władców, przewidywanie ich zwycięstw, klęsk i śmierci (Apol. XXXV, 12–13)²¹⁵. Budziło ono szczególne obawy i wątpliwości władców i było powodem tak radykalnych posunięć. Zarządzenie wygnania z Rzymu astrologów w 71 r., jak należy przypuszczać, było decyzją wyłącznie polityczną, a więc nie wydano go w obronie religii, lecz po to, by uniemożliwić wróżbitom jakąkolwiek ingerencję w politykę wewnętrzną imperium²¹⁶. Ten sam cel przyświecał cesarzowi Septymiuszowi Sewerowi (193–211), który, choć sam fascynował się okultyzmem, z całą zaciętością zwalczał wiedzę tajemną, karząc śmiercią²¹⁷ uprawiających magię. Cesarz skazywał również osoby mające

²¹⁰ Zob. C. Aziza, *op. cit.*, s. 190. Por. Idol. IX, 1–2.

²¹¹ Tertulian, *O bałwochwalstwie*, przeł. A. Strzelecka, wpraw. P. Wygralak, Poznań 2005, s. 84, przyp. 28.

²¹² Por. T. Sapota, *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury*, Kraków 2001, s. 157.

²¹³ Por. C. Plinius Secundus, *Historia naturalis*, XXX, 12, 4: autor podaje, iż uchwałą senatu została usunięci druidowie, wieszczkowie i znachorzy. Rzymianie zakazali druidom składania ofiar z ludzi; prawdopodobnie zdarzało się im popełnianie zbrodni kanibalizmu. Por. Caius Suetonius Tranquillus, *Vita Claudii* 25.

²¹⁴ Por. T. Sapota, *op. cit.*, s. 160.

²¹⁵ Por. Caius Suetonius Tranquillus, *Vita Claudii* XXXVII.

²¹⁶ W I wieku Tyberiusz uznał konsultacje u astrologów za zdradę stanu. Za jego czasów nasiliły się prześladowania. Ponowne masowe prześladowania datuje się na czasy Walensa, Walentyna i Konstantyna (A. Wypustek, *Magia antyczna*, Wrocław 2001, s. 341). Por. Apol. XXXV, 12–13.

²¹⁷ Por. Apol. XXXV, 12–13: „Eadem officia dependunt et qui astrologos et haruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant. Quas artes [...] ne suis quidem causis adhibent Christiani. Cui autem opus est perscrutari super Caesaris salute, nisi a quo aliquid adversus illam cogitatur vel optatur, aut post illam speratur et sustinetur?”. Zob. na ten temat komentarz J. P. Waltzinga w: Tertullien, *Apologétique*, texte établi et traduit par J. P. Waltzing, Paris 1971, s. 77: autor przyznaje, iż Septymiusz Sewer zgładził wiele osób podejrzanych o konsultowanie się u Chaldejczyków i magów na temat jego życia, między innymi Aproniana, prokonsula Azji, za realizację praktyczną snów jego piastunki o przejęciu przez niego władzy. Por. A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię...*, s. 46: zamieszani w magię byli rzucani „ad bestias” albo karani krzyżem.

powiązania z magią choćby tylko przez posiadanie literatury na jej temat²¹⁸. Istnieją wzmianki o tym, że, wracając z Egiptu w 200 r., kazał wszystkie przechowywane tam księgi astronomiczne zebrać, wywieźć do Aleksandrii i tam zamknąć przed ciekawskimi²¹⁹. Jak wiemy, w egipskich księgach magicznych były wzmianki o posługiwaniu się „magia nocens” poprzez przywoływanie duchów zmarłych²²⁰. Wśród nich mógł znaleźć się również okólnik prefektów adresowany do strategów nomów egipskich, w którym zabraniano korzystania z wiedzy nadprzyrodzonej przy pomocy bóstwa²²¹. Znajomość tego tekstu pozwala stwierdzić, że być może z tego powodu o magię oskarżano również chrześcijan²²². Dodatkowym źródłem w tej sprawie mogą być spisane w latach 206–217 przez Juliusa Paulusa *Sententiae*, w których nakazuje się wygnanie proroków i magów „przepełnionych mocą bogów, aby nie napełniali ludzkich umysłów niepokojem. Ci, którzy wprowadzali nowe sekty bądź kultury, mogli być karani nawet śmiercią”²²³. Zarzut ten mógł mieć wystarczająco szeroki zasięg, by objąć nim chrześcijan, chociaż robili oni wszystko, by nie mieć żadnych związków z magią jako sztuką bałwochwalczą, tajemną, powiązaną z duchami zmarłych i demonami. Nawiasem mówiąc, działalność egzorcystów chrześcijańskich również była zwalczana i tępiąca²²⁴, być może dlatego, że ówczesne władze nie dostrzegały różnicy między wypędzaniem złych duchów mocą Boga a służeniem im w celach magicznych.

Zanim przejdę do analizy tekstów Tertuliana, pragnę zwrócić uwagę na fakt, że w czasach Cesarstwa (do III wieku n.e.) magia wprost kwitła i ponieważ zasadniczo nie podlegała sankcjom prawnym, wydawało się, że jej rozwoju nie może nic

²¹⁸ Od III wieku sama sztuka magiczna („scientia huius artis”), bez udowodnienia złych skutków jej działania, mogła być powodem oskarżenia i skazania. Wcześniej magia jako taka nie była przestępstwem, jedynie jej tajemnicze działania, których skutkiem były niewyjaśnione zgony, otrucia, podlegały karze na podstawie *lex Cornelia de sicariis et veneficis* z 81 r. p.n.e. Na mocy tego prawa mógł jeszcze zostać skazany Apulejusz w II wieku (T. Sapota, *op. cit.*, s. 160. Por. A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię...*, s. 46. Por. L. Desanti, *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990, s. 107–119).

²¹⁹ Tekst okólnika skierowanego do strategów nomów egipskich ze 199 r. nakazuje im wyrzeczenie się („sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas”) nadprzyrodzonej wiedzy, prowadzenia własnego dochodzenia i odsyłanie podejrzanych o magię do prefekta (G. M. Parássoglou, *Circular from a Prefect: Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*, [w:] *Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honour of H. C. Youtie*, ed. A. E. Hanson, vol. I, Bonn 1976, s. 261–274). Owa ciekawość, krytykowana przez Tertuliana, musiała być w dużym stopniu siłą sprawczą wielu praktyk magicznych. Widać to doskonale na przykładzie Apulejusza, który jako oskarżony o magię ponosi jedynie „konsekwencje przekroczenia granic poznania” (T. Sapota, *op. cit.*, s. 158. Por. N. Shumate, *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor 1996, s. 246–257).

²²⁰ Magowie lubili ciemność i nocne rytuały, podczas których mogli korzystać z opieki duchów zmarłych, nielubiących światła. Tajemniczość magów ściągała na nich najgorsze zarzuty: orgii, ofiar rytualnych, morderstw skrytobójczych (A. Wypustek, *Magia...*, s. 333). C. Aziza, *op. cit.*, s. 189, podkreśla duży wpływ demonologii egipskiej i irańsko-chaldejskiej na religię żydowską, a przez nią na chrześcijańską. Na temat nocnych rytuałów, składania ofiar Hekate zob. P. Ovidius Naso, *Metamorphoses* VII, 192–195; XIV, 404–405.

²²¹ Na ten temat zob. A. Wypustek, *Magia...*, s. 340–346.

²²² Dio Cassius Cocceianus, *Historia Romana* LII, 36, 2: „καὶνὰ τινὰ δαιμόνια οἱ τοιοῦτοι ἀντεσφéronτες πολλοὺς ἀναπειθοῦσιν ἀλλοτριονομεῖν, καὶ τοῦτου καὶ συνωμοσίαι καὶ συστάσεις ἐταιρεῖαι τε γίνονται, ἅπρ' ἥκιστα μοναρχία συμφέρει. μήτ' οὖν ἀθέω τινὶ μήτε γόητι συγχωρήσης εἶναι”.

²²³ A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię...*, s. 46.

²²⁴ *Ibidem*.

powstrzymać, co potwierdza Horacy²²⁵. Pliniusz²²⁶ z kolei dziwi się, że nauka ta, wywodząca się z religii perskiej oraz dziedzin jak najbardziej naukowych: filozofii oraz medycyny, mogła się rozwinąć wśród elit, bazując na zabobonności ludzkiej i strachu o zdrowie. Magowie początkowo uchodzili za znawców religii perskiej²²⁷. Pliniusz wymienia jako pierwszego maga Zoroastra²²⁸, Tertulian – Ostanesa²²⁹ i egipskiego czarownika Nekabo (Anim. LVII, 1). Magowie ci, jako posiadacze tajemnej wiedzy na temat przyszłości, zaistnieli w nauce znacznie później, zastępując prawdziwych filozofów i matematyków²³⁰. Jednak w ocenie Pliniusza Starszego magia jest tylko parą nauką opartą na oszustwie. Z pewnością chodziło mu o to, że magowie, stosując w zasadzie zioła i medykamenty podobne do leków aplikowanych chorym przez lekarzy, przypisywali sobie szczególne uzdolnienia, za które trzeba było płacić. Skojarzenie magii z religią perską, a więc barbarzyńską²³¹, mogło budzić zastrzeżenia społeczeństwa i władców. Natomiast posługiwanie się przez magów siłami nieczystymi, jakimi są demony, zwykle powodowało zabobonny lęk wszystkich. Horacy wyraża ogólną niechęć do czarownic i ich przedmiotów magicznych, takich jak kukły z wełny, zęby żmii, zioła²³². Poeta podkreśla, że ich największą winą jest to, iż swą profesją nęcą osoby zdrowo myślące²³³. Horacy potępia zbrodniczą działalność znanej czarownicy Kanidii przygotowującej napój miłosny z wątroby i szpiku porwanego chłopca²³⁴. Niewinna ofiara przeklina wiedźmy²³⁵ i obiecuje, że będą za to ukarane przez ścigający je tłum²³⁶. Można potraktować to jako zapowiedź przyszłych procesów o czary, które kończyły się początkowo wygnaniem, a od III wieku najczęściej śmiercią skazanego. W świetle świadectwa Apulejusza, który jako jedyny broni sztuki magicznej, oskarżenie o magię było dosyć łatwe, wystarczyło zwykle pomówienie o czary, znalezienie jakiegoś przedmiotu, na przykład amuletu czy ksiąg magicznych. Dodatkowym wsparciem oskarżycieli mogła być niechęć opinii publicznej do sztuk tajemnych²³⁷, czy – jak w jego przypadku – niechęć rodziny żony. Apulejusz pierwotnie był oskarżony o zabójstwo niejakiego Pontiana. Dopiero potem posądzono go o udział w praktykach magicznych – „magica malefica”²³⁸ (dzięki którym mógł ożenić się z wdową

²²⁵ Q. Horatius Flaccus, *Sermo* I, 8, 20–21: „has nullo perdere possum nec prohibere modo”.

²²⁶ C. Plinius Secundus, *Historia naturalis* XXX, 1–18: „In paucis tamen digna res est de qua plura dicantur, vel eo ipso quod fraudulentissima artium plurimum in toto terrarum orbe plurimisque saeculis valuit. Auctoritatem ei maximam fuisse nemo miretur, quandoquidem sola artium tres alias imperiosissimas humanae mentis complexa in unam se redigit”.

²²⁷ M. Tullius Cicero, *De divinatione* I, 91.

²²⁸ C. Plinius Secundus, *Historia naturalis* XXX, 2–4.

²²⁹ Por. Minucius Felix, *Octavius* XXVI, 11: „eorum magorum et eloquio et negotio primus Hostanes”.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ C. Valerius Catullus, *Carmina* XC.

²³² Q. Horatius Flaccus, *Sermo* I, 8.

²³³ *Ibidem* I, 8, 29–36.

²³⁴ Idem, *Epodi* V, 83–86: „sub haec puer iam non, ut ante, mollibus lenire verbis impias, sed dubius unde rumperet silentium, misit Thyesteas preces”.

²³⁵ *Ibidem* V, 89: „diris agam vos”.

²³⁶ *Ibidem* V, 97–98: „turba [...] petens contundet obscaenas anus”.

²³⁷ L. Apuleius Madaurensis, *Apologia* LIV, 17–18: „quippe omnibus sic, ut forte negotium magiae facessit, quicquid omnino egerint obicietur”.

²³⁸ L. Apuleius Madaurensis, *Apologia* I, 15: „insimulare magicorum maleficorum”.

i przejąć jej majątek), gdyż to nie wymagało od oskarżycieli rzeczowych dowodów, wystarczyła tylko wzmianka o „magia nocens”. A ponieważ w prawie rzymskim każda forma magii służąca popełnieniu zbrodni uchodziła za szkodliwą, trudno było oskarżonemu obronić się przed stawianymi zarzutami. Zarzut przywoływania duchów zmarłych był raczej bezpodstawny i, jak sądzi Tertulian, należy go traktować jako jedno z wielu kłamstw propagowanych przez samych magów (Anim. LVII, 1–3). W każdym razie wieść gminna lubowała się w tego rodzaju opowieściach budzących grozę. Zwłaszcza że ewentualne praktyki okultystyczne odbywały się nocą, co musiało potęgować strach i kojarzyło się często z działalnością jakiejś sekty.

Poglądy Tertuliana pozostawały do pewnego stopnia w zgodzie z wyżej prezentowanym przekonaniem. W *De anima* LVII, 1 autor poświadcza możliwość przywoływania demonów przez magów egipskich w celu otrzymania od nich mocy²³⁹. Wiadomo, że wróżbici zabezpieczali się przed obosieczną siłą zła poprzez amulety i księgi magiczne, które powstawały w szybkim tempie²⁴⁰. Takie amulety posiadał żyjący w czasach Domicjana Apolloniusz z Tiany²⁴¹. J. H. Waszink²⁴² w komentarzu do rozdziału LVII *De anima* Tertuliana zwraca uwagę na to, iż powodem zwalczania przez apologetę magii jest po pierwsze idolatria, polegająca na posługiwaniu się przez magów demonami²⁴³, po wtóre zaś – szalbierstwo magów. Tertulian uważał czarodziejów za nieskutecznych oszustów²⁴⁴. Popisywanie się przez nich fałszywą sztuką i mocą szczególnie raziło chrześcijan. Owa nauka, stawiająca wyżej człowieka nad Boga, była po prostu nie do pogodzenia z nauką Chrystusa. W myśl słów św. Pawła mądrym może być tylko ten, kto jest pokorny²⁴⁵. Natomiast Tertulian poświadcza, że mag perski Ostanēs i egipski czarownik Nekabo w księgach magicznych mówią o przywoływaniu ἄφοροι (łac. ahori)²⁴⁶ i βιαίθανατοι (łac. biaeothanati)²⁴⁷. Świadczy to nie tylko o możliwości

²³⁹ Por. J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” LVII Q. S. F. Tertulliani*, s. 475.

²⁴⁰ Niezachowane dzieła Apolloniusza z Tiany: *De divinatione*, *De oraculis* podaje księga Suda. Tertulian czyni wzmiankę na temat ksiąg magicznych Ostanesa (Anim. LVII, 1). Por. L. Apuleius Madaurensis, *Apologia* 55–57. Por. A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię...*, s. 53–54.

²⁴¹ Philostratus, *Vita Apollonii* I, 10.

²⁴² J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” LVII, Q. S. F. Tertulliani*, s. 475.

²⁴³ Por. Minucius Felix, *Octavius* XXVI, 10–11: „magi quoque non tantum sciunt daemones, sed etiam quicquid miraculi ludunt, per daemones faciunt”.

²⁴⁴ Por. Q. Horatius Flaccus, *Epodi* V, 87: „venena magnum fas nefasque, non valent convertere humanam vicem”. Por. C. Plinius Secundus, *Historia naturalis* XXX, 1–2.

²⁴⁵ Anim. LVII. Por. Cyprianus, *De bono patientiae* II. Apologeta cytuję św. Pawła krytykującego świecką mądrość: Kolos 2, 8; 1 Kor 3, 8.

²⁴⁶ Ahorus (wyr. gr.) oznacza duszę zmarłego nagłą śmiercią, czyli upiora (M. Plezia, *Słownik łacińsko-polski*, t. I, Warszawa 1998, s. 131). Por. J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” LVII, Q. S. F. Tertulliani*, s. 475: podobnie jak ἄταφος oznacza kogoś, kto „tardius ad inferos abstrahi malet” (Anim. LVI, 3).

²⁴⁷ Biaeothanatus (wyr. gr.) oznacza człowieka zmarłego gwałtowną śmiercią (M. Plezia, *op. cit.*, s. 361). Por. J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” LVII, Q. S. F. Tertulliani*, s. 475: „notum est daemoniorum quoque opera et immaturas et atroces effici mortes” (Anim. LVII, 4). Por. L. Apuleius Madaurensis, *Methamorphoses* IX, 29, 4; 30, 3–7: żona młynarza za pomocą czarów chce zabić swego męża; znana jej czarownica posługuje się w tym celu cieniem kobiety zmarłej gwałtowną śmiercią: „miserrimi mariti incipit imminere capiti umbramque violenter peremptae mulieris ad exitium eius instigare. [...] intra pristinum mulier reatu miraeque tristitie deformis apparuit, flebili centunculo semiamicta, nudis et intectis pedibus [...] discerptae comae semicanae [...]. Haec talis manu pistori clementer iniecta

posługiwania się przez nich „magia nocens”. Tertulian zarzuca magom jeszcze idolatrię i oszustwo. Wspomniani ἄωποι i βλασιόθάνατοι oznaczają zmarłych gwałtowną i okrutną śmiercią. Tertulian²⁴⁸, przytaczając opinię, jakoby ich dusze z przyjemnością miały pomagać w każdym złym czynie (Anim. LVII, 3)²⁴⁹, oskarża magów i astrologów o bałwochwalstwo. Swoją tezę uzasadnia stwierdzeniem, że w rzeczywistości zmarli ci nie są niczym innym jak demonami, które spowodowały śmierć ludzi opętanych przez siebie. Dowodów na to dostarczają egzorcyzmy²⁵⁰, w czasie których demon mówi najpierw, że jest krewnym człowieka, którego opętał, dopiero potem odkrywa swą naturę („divinae gratiae victus [...] invitus confitetur”, Anim. LVII, 5)²⁵¹. A zatem demony podają się za zmarłych ludzi, tak samo jak bogowie pogan są ludźmi (apologeta stwierdza to wielokrotnie). Tertulian nazywa to podwójną idolatrią. Autor dorzuca jeszcze zarzut szalbierstwa, wykazując, iż wywoływanie duchów („phantasmata”) jest *de facto* oszustwem demonów ukrytych w opętanych przez siebie, doprowadzonych do przedwczesnej śmierci ludziach („non alia fallaciae vis est”, Anim. LVII, 6)²⁵². W rzeczywistości widzenie duchów jest możliwe jedynie podczas snu (Anim. LVII, 6), kiedy demony „czuwają” nad śpiącym człowiekiem²⁵³. Jedyny przypadek rzeczywistego wywołania zmarłego, który mógł być widzialny dla wszystkich, gdyż miał ciało (tzn. jego dusza powróciła do ciała, wskutek modlitwy kontemplacyjnej Chrystusa), to „wskrzyszony” Łazarz (Anim. LVII, 6; Anim. LVII, 12).

Tertulian srogo rozprawia się z magami posługującymi się demonami i duchami zmarłych. Powołując się na *Księgę Henocha*²⁵⁴, nazywa ich wprost „peccatores”:

Qui servitis lapidibus et qui imagines facitis aureas et argenteas et ligneas [...] et servitis phantasmatibus et daemoniis et spiritibus infernis et omnibus erroribus non secundum scientiam, nullum ab iis invenietis auxilium.
(Idol. IV, 3)

Tertulian miał swoje racje, zwalczając magię i astrologię z powodów bałwochwalstwa („imaginem facitis”), polegającego głównie na posługiwaniu się demonami („an-

[...] in suum sibi cubiculum deducit eum [...] adducta fore quam diutissime demoratur [...]. Servuli paterfaciunt aditum. Nec uspiam reperta illa muliere vident e quodam tigillo constrictum iamque exanimem pendere dominum [...]”.

²⁴⁸ J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” LVII*, Q. S. F. Tertulliani, s. 474.

²⁴⁹ Por. L. Apuleius Madaurensis, *Metamorphoses* IX, 29–30.

²⁵⁰ Por. Minucius Felix, *Octavius* XXVII, 7–8.

²⁵¹ Por. Apol. XXIII, 17–18: „de corporibus nostro imperio excedunt inviti et dolentes et vobis praesentibus erubescetes. Credite illis, cum verum de se loquuntur, qui mentientibus creditis”. Por. Dz XVI, 18.

²⁵² Anim. LVII, 7: apologeta uważa, iż mędrcy Wschodu posługiwali się wyłącznie duchami. Por. J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” LVII*, Q. S. F. Tertulliani, s. 475.

²⁵³ Jedynie demony podczas snu potrafią zmusić do widzenia tego, co nie istnieje w rzeczywistości (Anim. LVII, 12). J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” LVII*, Q. S. F. Tertulliani, s. 475. Zob. na temat snów profetycznych: Anim. XLVI, 12–13. Tertulian uważa, że Epikur myli się, gdy zaprzecza istnieniu snów proroczych. Apologeta przytacza ich długą listę (Anim. XLVI, 3–9), potępiając wpływ demonów na sny ludzi (możliwość manipulacji) i ich niebezpieczne działanie przy pomocy tych snów. Por. J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” XLVI*, Q. S. F. Tertulliani, s. 487–488.

²⁵⁴ Por. Idol. XV, 6; *Księga Henocha* 99, 6.

geli desertores dei”) oraz na uleganiu fałszywej nauce („servitis omnibus erroribus”). Wiadomo, że dla uczniów Chrystusa rzeczą najistotniejszą była pokora wobec Boga, co przejawiało się głównie w postępowaniu zgodnym z „regula fidei” i z „disciplina dei”²⁵⁵. Laktancjusz sugeruje, że Bóg ukrył głęboko przed nami skarb prawdy²⁵⁶. Apologeta nie dziwi się, że Pitagoras i Platon wędrowali do Egiptu, do magów perskich. Robili to, by poznać rzeczy święte („sacra cognoscerent”), w których kryje się mądrość²⁵⁷. Chrześcijanie zatem powinni „arcana” wiary zgłębić poprzez formę mistycyzmu, tak jak czynili to filozofowie, poszukując prawdy w magii religii perskiej. Dlaczego nie szukali tej prawdy u Żydów? Z pewnością dlatego, że mieszkali blisko nich, więc zbyt łatwo mogliby do niej dotrzeć („quo facilius ire potuissent”²⁵⁸). Wniosek stąd, że prawdy należy szukać, gdyż nie jest ona łatwo dostępna i trzeba się mocno natrudzić, żeby ją odnaleźć. Nie należy jednak przesadzać ani z mistycyzmem, ani tym bardziej z okultyzmem. P. Wygralak²⁵⁹ podaje przykład pryscylian, którzy szukając potwierdzenia wiary chrześcijańskiej w magii, przeszli do symboli astrologicznych i zagubili się w nich. Tertulian, mając na uwadze takie zagrożenia, jest zdania, iż astrologia i magia są to sztuki, którymi chrześcijanie nie powinni się posługiwać:

Eadem officia dependunt et qui astrologos et haruspices et augures et magos de Caesarum capite consultant. Quas artes, ut ab angelis desertoribus proditas et a Deo interdictas, ne suis quidem causis adhibent Christiani.
(Apol. XXXV, 12)

Wiąże się z tym kwestia nieulegania szaleńcom ani oszustom, którzy działają dla zarobku, a dodatkowo, uważa pisarz, mogą dusze wiernych odsunąć od Boga i spowodować zamęt w umysłach.

Na przełomie II i III wieku n.e. działało wielu cudotwórców mających naturalny dar czynienia znaków oraz uzdrawiania. Było też wielu szalbierzy. Sławny cudotwórca Apolloniusz z Tiany²⁶⁰, opisany przez Filostrata²⁶¹, mówił kilkoma językami, chodził po wodzie, wskrzeszał zmarłych. Lukian przedstawia go w dialogu *Alexander sive phalsus propheta* XXIII²⁶², jako zwykłego oszusta. Chcąc zwrócić na siebie uwagę tłumów, odgrywał on rolę „nawiedzonego świętym szaleńcem”, co robiło wielkie wrażenie,

²⁵⁵ W tym znaczeniu jego potępienie wiedzy tajemnej łączy się ze zwalczaniem herezji i filozofii, o czym mowa w tym samym rozdziale.

²⁵⁶ Lactantius, *Divinae institutiones*, ks. IV, II 3–5: „Deus, ne arcanum sui divini operis in propatulo esset, thesaurum sapientiae ac veritatis abscondit”.

²⁵⁷ *Ibidem*: „suspiciabatur enim sapientiam in religione versari”.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ P. Wygralak, *op. cit.*, s. 84, przyp. 31.

²⁶⁰ Por. P. de Labriolle, *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, Paris 1948, s. 313–323.

²⁶¹ Philostratus, *Vita Apollonii* I; 3, 4. Por. Origenes, *Contra Celsum* VI, 41: „Ἀπολλωνίου τοῦ Τυανέως μάγου καὶ φιλοσόφου”.

²⁶² Lucianus, *Alexander sive phalsus propheta* 23: „λαμβάνων δὲ οὐκ αὐτὸς ἐχρήτο μόνος οὐδ’ ἐς πλοῦτον ἀπεθησαύριζεν, ἀλλὰ πολλοὺς ἤδη περὶ αὐτὸν ἔχων συνεργοὺς καὶ ὑπηρετάς καὶ πεισθῆνας καὶ χρησιμοποιοῦς καὶ χρησιμοφύλακας καὶ ὑπογραφέας καὶ ἐπισφραγιστάς καὶ ἐξηγητάς ἅπανιν ἐνεμεν ἐκάστω το κατ’ ἄξιαν”.

tym bardziej że z ust toczył ślinę (efekt użycia rośliny farbiarskiej „strution”). Warto podkreślić, że ów „cudotwórca” kierował się przekonaniem o wielkiej naiwności ludzkiej. Jego klienci musieli płacić za usługi „uzdrowiacza” drachmę i dwa obole.

Tertulian jest zadowolony, że na brak zarobku u chrześcijan skarżą się jedynie stręczyciele („lenones”), mordercy („sicarii”), magowie („magi”), wróżbici („haruspices”, „harioli”) i astrologowie („mathematici”, Apol. XLIII, 1–2). Takie usytuowanie magii wśród najbardziej znienawidzonych i poniżających dla chrześcijan profesji może wynikać z kilku względów. Pisarz postrzega magię jako grzech przeciw Bogu (Idol. IX, 1–7). Można z tego wnioskować, że „fideles”, którzy zarabkowali w ten sposób, byli w jego oczach grzesznikami, podobnie jak ci, którzy korzystali z ich usług. Chrześcijanom bowiem, w myśl poglądów apologety, nie wypadało pytać gwiazd o przyszłość – kochając Boga, tylko jemu powinni ufać i powierzać swój los:

Non allego, quod idola honoret, quorum nomina caelo in scripsit, quibus omnem dei potestatem addixit, quod propterea homines non putant deum requirendum praesumentes stellarum nos immutabili arbitrio agi [...].
(Idol. IX, 1)

Jednak w Kartaginie, jak wzmiankuje apologeta, byli astrologowie, którzy chcieliby działać zgodnie z prawem (Idol. IX, 1–7)²⁶³. Tertulian się temu sprzeciwiał. Uważał, że od czasów Chrystusa zajmowanie się magią i astrologią stało się z chrześcijańskiego punktu widzenia niemożliwe z uwagi na idolatrię owej profesji (Idol. IX, 7). Przyjście Zbawiciela na świat zmieniło raz na zawsze pogląd na nauki tajemne – uznano je jednoznacznie za grzeszne i sprzeczne z nauką Boga²⁶⁴.

Zresztą sens przepowiedni astrologicznych, jak zauważa pisarz, podważa fakt, że nie przewidują one nawróceń na chrześcijaństwo:

Nihil scis, mathematice, si nesciebas te futurum Christianum.
(Idol. IX, 8)

Tertulian zwraca uwagę na dość istotny w tym kontekście fakt, że chrześcijanie w oczach pogan uchodzili właśnie za magów szerzących zabobon²⁶⁵. Zwłaszcza że Żydzi i poganie uważali za maga samego Chrystusa („quis ille «Christus cum sua fabula» [...] si magus”, Apol. XXIII, 12)²⁶⁶. Jego cuda: wypędzanie złych duchów, chodzenie po wodzie, uzdrawianie chorych, wskrzeszenie Łazarza, były postrzegane w kategoriach magii nieszkodliwej. Z Niego czerpali swą moc apostołowie, którym przekazał prawo czynienia cudów (Praescr. XXX, 16). Sami apostołowie powoływali się na Chrystusa, jednoznacznie stwierdzając, że ich moc i potęga pochodzi od Nauczyciela:

²⁶³ A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię...*, s. 52.

²⁶⁴ Idol. IX, 7–8: „Post evangelium nusquam invenias aut sophistas aut Chaldeos aut incantatores aut coniectores aut magos, nisi plane punitos. [...] Non potest regna caelorum sperare cuius digitus aut radius abutitur caelo”.

²⁶⁵ Origenes, *Contra Celsum* VI, 40.

²⁶⁶ Por. Arnobius, *Adversus nationes* I, 43: „Christus magus fuit, clandestinis artibus omnia illa perfecit”. Por. Caius Suetonius Tranquillus, *Vita Claudii* XXVI.

Atquin omnis haec nostra in illos dominatio et potestas de nominatione Christi valet [...].
(Apol. XXIII, 15)

Tertulian równocześnie podkreśla, że uczniowie Chrystusa nie wykorzystywali Jego mocy do złych celów²⁶⁷, przeciwnie – leczyli, uzdrawiali, wypędzali złe duchy i modlili się:

Quanti habetis, non dico iam qui de vobis daemonia discutiant, non dico iam qui pro vobis quoque vero Deo preces sternant, quia forte non creditis, sed a quibus nihil timere possitis?
(Apol. XLIII, 2)

W tym samym rozdziale *Apologeticum* Tertulian pisze, iż apostołowie nikomu nie czynili krzywdy. Jednakże w *De idololatria* przytacza wzmiankę o tym, że niejaki Sergiusz Paulus został ukarany utratą wzroku, ponieważ był przeciwny apostołom (Idol. IX, 6–7). Fakt ten został opisany w *Dziejach Apostolskich* (XIII, 6–11) z tą różnicą, że wspomniany Sergiusz Paulus był prokonsulem, podczas gdy magiem, który chciał go „nawracać”, czyli odciągać od nauki apostołów, był niejaki Bar-Jezus. Jeden z zarządców afrykańskich, prześladowający chrześcijan, Vigellius Saturninus, również miał stracić wzrok (Scap. III, 4)²⁶⁸. Chrzęścianie wskutek takich danych mogli być posądzani przez władze o używanie „magia nocens”, chociaż ich intencje, w świetle pism Tertuliana, nie były tak złe, jak usiłowano to przedstawić (Apol. XLIII, 2).

Montaniści, do których apologeta się przyłączył, byli podobni do magów i proroków. Podobnie jak gnostycy (zwłaszcza Szymon Mag²⁶⁹), w celach uzdrawiania posługiwali się krzyżem Chrystusa, modlitwą i prorokowaniem (Apol. XXIII, 15). Ich założyciel, prorok Montan, wraz z towarzyszącymi mu kobietami Pryską, Maksymillą i Kwintyllą, przemawiał głosem Ducha – Parakleta. Nie byłoby w tym nic dziwnego, gdyby nie fakt, że jego wieszczenia odbywały się w stanie ekstazy, czyli „amentiae instar”²⁷⁰. Kościół nie chciał uznać tych proroctw, gdyż *porte-parole* Ducha Świętego przemawiał w pierwszej osobie, a nie jak dotychczasowi prorocy – w trzeciej. To stwarzało możliwości pewnych nadużyć: obawiano się, że Montan jest już nie tylko narzędziem Boga, ale że sam się za Niego uważa²⁷¹. Kościół nie uznał montanizmu, ale należy pamiętać, że w pewnym sensie ruch ten stał się kolebką Kościoła na Wschodzie. Szczególnie misyjny, ekstatyczny i millenaryjny charakter sekty zdecydował tam o dużej jej popularności²⁷². Stamtąd przybywali wędrowni prorocy, głosiciele nowego nurtu chrześcijaństwa. Tertulian przyłączył się do tych ludzi mówiących o charyzmatkach Ducha Świętego. Kościół według Kartagińczyka troszczył się bardziej o formę niż

²⁶⁷ Por. Praescr. XXX, 17: „illi enim de mortuis vivos faciebant, isti de vivis mortuos faciunt” – tak mówi Tertulian o apostołach w odniesieniu do heretyków.

²⁶⁸ Por. A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię...*, s. 60.

²⁶⁹ Por. Praescr. XXXIII, 12: „Simonianae autem magiae disciplina angelis serviens utique et ipsa inter idololatrias deputabatur, et a Petro apostolo in ipso Simone damnabatur”. Por. Anim. XXXIV, 3–5; Ireneus, *Adversus haereses* I, 23.

²⁷⁰ Por. Anim. XLV, 3: „Hanc vim ecstasin dicimus excessum sensus et amentiae instar”.

²⁷¹ Origenes, *Contra Celsum* VII 9: Celsum uważa, iż prorocy przypisywali sobie boską moc: „Εὐὼ ὁ θεός εἴμι ἢ θεοῦ παῖς ἢ πνεῦμα θεῖον.” Ηὕω δέ [...]”. Por. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 16.

²⁷² Kościół w małoazjatyckiej Tiatyrze pozostał pod wpływem montanizmu przez 100 lat (H. Chadwick, *op. cit.*, s. 49).

o rozwijanie chrześcijańskiego ducha. Montaniści byli ruchem żywiołowym, głosili koniec świata, a co za tym idzie, potrzebę poprawy życia, ascezę oraz konieczność męczeństwa. Przygotowywali się do głoszenia prorocत्व drogą oczyszczenia – przede wszystkim drogą postów i wstrzemięźliwości seksualnej²⁷³. Tertulian podaje za Pryską, że święty sługa prowadzi życie miłe Bogu, gdy ma czyste serce („Purificantia enim concordat, ait, et visiones vident, et ponentes faciem deorsum etiam voces audiunt manifestas, tam salutare quam occultas”, Cast. X, 5). Dlatego Tertulian, mówiąc, że magowie przybyli ze Wschodu („magi et astrologi ab oriente venerunt”, Idol. IX, 3), może mieć na myśli nie tylko postaci mędrców, zwanych Trzema Królami. Wielu wędrownych nauczycieli chrześcijańskich przybyło do gmin na Zachodzie z nieznanymi miejscami na Wschodzie w celu głoszenia nauki Boga. Również stamtąd pochodzili chrześcijanie męczennicy z Lyonu. Należy dodać do tego, że kolebką montanizmu, z którym związał się duchowo Tertulian, była Azja Mniejsza. Montanistyczni prorocy mieli zdolność uzdrawiania, ale fakt, iż pobierali opłaty za swe usługi²⁷⁴, czyni z nich o wiele bardziej „zawodowych magów”²⁷⁵ niż natchnionych Duchem Świętym. Kartagińczyk, chcąc oddzielić takich fałszywych uzdrowiaczy od Mojżesza, Chrystusa i apostołów, podaje przykłady osób ukaranych wskutek szerzenia fałszywej nauki, uzurpujących sobie prawo czynienia cudów w imię Boga:

[...] illa species magiae, quae miraculis operatur, etiam adversus Moysen aemulata patientia dei traxit ad evangelium usque. Nam exinde et Simon Magus iamiam fidelis, quoniam aliquid adhuc de circulatoria secta cogitaret, ut scilicet inter miracula professionis suae etiam spiritum sanctum per manuum impositionem enundinaret, maledictus ab apostolis de fide eiectus est: alter magus, qui cum Sergio Paulo, quoniam isdem adversabatur apostolis, luminum amissione multatus est.
(Idol. IX, 6)

Tertulian nie mógł pisać źle o montanistach, zatem jego zastrzeżenia odnoszą się raczej do innych herezji, szczególnie do gnozy Szymona Maga. Natomiast chrześcijanie często oskarżali montanistycznych uzdrowiaczy o pobieranie opłat²⁷⁶, co potwierdza prawnik Sewera, Ulpian²⁷⁷. Ich niepokój budził również fakt, że zarówno uzdrawianie, jak i prorokowanie montanistów miały w sobie coś z magii. Opierało się na bliskim kontakcie z Bogiem, co poświadczają ich prorocze wizje wypowiedziane w pierwszej osobie²⁷⁸. Magowie uważali się za bogów, gdyż utożsamiali się z ich potęgą, z której korzystali. W Kartaginie w czasach Tertuliana zdarzały się przypadki wieszczenia pod wpływem mediumicznego transu. W takie seanse wprowadzano dzieci, jak wzmiankuje apologeta, najczęściej chłopców²⁷⁹:

²⁷³ Por. Ieun. XII, 1: „nec revelationum scientia indigentes, quae xerophagiis extorqueantur, nec bella propria metuentes, quae stationibus discutiantur”.

²⁷⁴ Zob. Hieronymus, *De viris illustribus* XL.

²⁷⁵ A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, „Vox Patrum” 17, z. 32–33, 1997, s. 55.

²⁷⁶ Hieronymus, *De viris illustribus* XL.

²⁷⁷ Por. Ulpianus, *Digesta* I, 3.

²⁷⁸ *Passio Perpetuae et Felicitatis* IV, 2: „et ego, quae me sciebam fabulari cum Domino”.

²⁷⁹ Por. Cyprianus, *Epistulae* XVI, 4.

Porro si et magi phantasmata edunt et iam defunctorum infamant animas, si pueros in eloquium oraculi elidunt, si multa miracula circulatoriis praestigiis ludunt, si et somnia immittunt, habentes semel invitorum angelorum et daemonum assistentem sibi potestatem, per quos et caprae et mensae divinare consuerunt [...].
(Apol. XXIII, 1)

Apologeta wyjaśnia montanistyczną koncepcję ekstazy podczas snu w *De anima* XLV, 3²⁸⁰. Wychodząc od snu Adama²⁸¹ (Anim. XI, 4) jako definicji czy punktu odniesienia dla wszystkich marzeń sennych (Anim. XLV, 3), Tertulian stara się wytłumaczyć, jaka siła („vis”) jest aktywna podczas uśpienia (stoicy również podzielali opinię o aktywności rozumu w czasie snu²⁸²). Chodzi mu oczywiście o sny prorocze. Według montanistów prorocy byli „osołomieni”, gdy doznawali objawień²⁸³. Takie rozumienie przez Tertuliana proroczych wizji jako konieczności „uśpienia” czujności umysłu widoczne jest w *Adversus Marcionem* (IV, XXII, 4–5²⁸⁴):

[...] quomodo nesciens? Utrumne simplici errore an ratione, qua defendimus in causa novae prophetiae gratiae extasin, id est amentiam, convenire? In spiritu enim homo constitutus, praesertim cum gloriam dei conspicit vel cum per ipsum deus loquitur, necesse est excidat sensu, obumbratus scilicet virtute divina.
(Marc. IV, XXII, 4–5)

„Excidat sensu” koresponduje z „excessus sensus” i „amentiae instar” (Anim. XLV, 3), co zdaniem J. H. Waszinka²⁸⁵ przynosi negatywną koncepcję ekstazy pojętej nie jako boska siła otrzymana od Ducha Świętego („accidentia spiritus sancti”²⁸⁶), ale jako zmniejszenie aktywności umysłu, czyli obniżenie jego percepcji. W tym świetle wypada przyznać, że montaniści byli ludźmi Parakleta, tyle że ich objawienia przyjmowały niekiedy formę ezoteryczną, bliską magii. Tego Kościół nie mógł zaakceptować, dlatego odrzucił tę formę religijności. Oficjalne władze rzymskie natomiast w ekstatycznych wieszczeniach podczas transu mogły dopatrywać się czegoś niebezpiecznego.

W świetle prawa zarówno charyzmatycy montanizmu, głoszący koniec świata, jak i chrześcijanie i wszyscy inni obdarzeni mocą profetyczną popełniali w oczach rządzących wielki błąd, a nawet dopuszczali się wykroczenia, mieszając się w sprawy polityczne:

²⁸⁰ Cast. X, 5.

²⁸¹ Rdz 2, 21. Sen i ekstaza dają podobne wrażenia: sen daje ciało odpoczynek, w czasie którego ruchy duszy są iluzoryczne i dostarczają człowiekowi obrazy mogące go przestraszyć, zaś ekstaza pozbawia duszę ciała. W obu sytuacjach nie jesteśmy „przy zdrowych zmysłach”, ale na uwagę zasługuje znany fakt, iż pamiętamy sny. Ekstaza nie powoduje obłądki, lecz wyłączenie umysłu. W czasie snu człowiek niekiedy postępuje racjonalnie. Chodzi jedynie o to, czy, gdy ciało czuwa, aktywna jest cała dusza z rozumem, czy też bez jego udziału (Anim. XLIII, 12: „amentiae instar”).

²⁸² Por. Marcus Tullius Cicero, *De divinatione* II, 119.

²⁸³ P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris 1913, s. 555.

²⁸⁴ Por. Łk 9, 33.

²⁸⁵ J. H. Waszink, *The Introduction and Commentary „De anima” XLV*, Q. S. F. Tertulliani, s. 480–483.

²⁸⁶ To dotyczy „snu Adama” – jako formy „primordii” wszystkich snów proroczych postrzeganych jako działanie Ducha Świętego: „cecidit enim extasis super illum, sancti spiritus vis operatrix prophetiae” (Anim. XI, 4).

Cui autem opus est perscrutari super Caesaris salute, nisi a quo aliquid adversus illam cogitur vel optatur, aut post illam speratur et sustinetur?
(Apol. XXXV, 13)

Wnioski

Z tekstów Tertuliana, jak również z badań naukowych dotyczących jego czasów i pism wynika, że w II i III wieku magia była zabroniona przez państwo, a także przez religię chrześcijańską, dostrzegającą w niej grzech przeciw prawdzie nadprzyrodzonej, danej przez Boga. Tertulian również jest przeciwny tej nauce, uzasadniając to posługiwaniem się przez nią duchami zmarłych („daemonia”), a więc jej związkami z bałwochwalstwem (Apol. XXIII, 1). Władze imperium, czujne na wszelkie zagrożenia, postrzegały magię jako wiedzę tajemną, dającą możliwość ingerencji w politykę imperium. Cesarze bali się manipulowania ich rządami i wpływem prorocत्व na ewentualne usunięcie z tronu. Fakt, że oficjalne władze nie dopatrywały się w magii zagrożenia dla religii chrześcijańskiej, spowodował, iż zaczęto postrzegać chrześcijan jako mających związek z nauką tajemną (zdobywaną przy pomocy jakiegoś bóstwa), a następnie oskarżać ich o magię, zarzucając im mieszanie się dzięki niej w sprawy polityczne i powodowanie chaosu w życiu publicznym. Orygenes przytacza wypowiedź Celsusa²⁸⁷, który oskarża kapłanów religii chrześcijańskiej o uprawianie „magia nocens”:

[...] παρά τισι πρεσβυτέροις τῆς ἡμετέρας δόξης τυγχάνουσι βιβλία βάρβαρα δαιμόνων ὀνόματα ἔχοντα καὶ τερατείας²⁸⁸ [...] οὐδὲν μὲν χρηστὸν ὑπισχνεῖσθαι πάντα δ' ἐπ' ἀνθρώπων βλάβαις²⁸⁹.

([...] widział u niektórych naszych kapłanów cudzoziemskie księgi zawierające imiona demonów i formułki magiczne [...] kapłani naszej religii nie głoszą niczego korzystnego, lecz ich nauki są zgubne dla ludzi²⁹⁰).

Jak wiadomo, jeżeli praktykowanie magii łączyło się z przynależnością do sekty wyznającej zabronioną religię, to łatwo było dorzucić jeszcze oskarżenie o „crimen laesae maiestatis” czy „contumacia”, a urzędnicy zasądzali najbardziej okrutne kary śmierci²⁹¹.

²⁸⁷ Origenes, *Contra Celsum* VI, 40.

²⁸⁸ A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, s. 54: Cudzoziemskie księgi w jego interpretacji oznaczają Biblię, której lektura miała wzmacniać „virtutes” w duszy czytającego. Biblia, podobnie jak papirusy magiczne, obfitowała w imiona hebrajskie, fakt ten mógł powodować specyficzną renomę świętej księgi, czyniąc ją również księgą magiczną.

²⁸⁹ Por. *Passio Perpetuae* XVIII, 8: „gestu et nutu coeperunt Hilariano dicere: «Tu nos, inquit, te autem Deus iudicabit»”. Cytowany tekst może świadczyć o używaniu przez chrześcijan przekleństw wobec swych prześladowców, z prokonsulem Hilarianem na czele.

²⁹⁰ Przeł. S. Kalinkowski, [w:] Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinowski, Warszawa 1986, s. 312.

²⁹¹ A. Wypustek, *Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, s. 54: „urzędnicy imperium mogli być bezlitośni, zwłaszcza gdy w grę wchodziły zamieszki pogańskiego tłumu, buntującego się przeciw chrześcijańskim czarnoksiężnikom. Uprawianie magii przez «zwykłego» poganina i «uprawianie» jej przez chrześcijanina to dwie zupełnie inne sprawy”.

W czasach Tertuliana poganie uważali Chrystusa za maga (Apol. XXIII, 1). Co więcej, jak podaje apologeta, chrześcijanie wykorzystywali dla magicznych praktyk – tj. wypędzania złych duchów, uzdrawiania – imię Chrystusa, krzyż i relikwie (Apol. XXIII, 15). Ale nawet jeśli tak było, nie zmienia to faktu, że uzdrowienia w imię Boga były cenne, gdyż świadczyły o Jego mocy, podczas gdy zdolności nadprzyrodzone zwykłych magów pochodziły od demonów i szatana. Tertulian uważa, że należy potępić Szymona Maga, chcącego dla lepszych efektów uzdrawiania połączyć gnostyczką naukę o demonach z mocą Ducha Świętego (Idol. IX, 6). Wnioskuje stąd, że, zdaniem Kartagińczyka, zezwolenie na takie praktyki byłoby wielkim nadużyciem roli „sacrum” i sprowadzeniem go do poziomu czystej komercji (gnostycy leczyli za pieniądze). Słusznie ukarany utratą wzroku zostaje Sergiusz Paulus spierający się z apostołami (Idol. IX, 6) oraz każdy, kto nadużywa „świeckiej mądrości”: „sophistae”, „Chaldei”, „magi” (Idol. IX, 7). Bóg za nic ma mądrość, która znieważa niebo („Non potest regna caelorum sperare cuius digitus aut radius abutitur caelo”, Idol. IX, 8). Jedyną dopuszczalną formą używania magii jest posługiwanie się mocą nadprzyrodzoną poprzez modlitwę do Boga z prośbą o uzdrowienie. Chrześcijanin może dokonywać cudów mocą Boga, a nie szatana. Istotą uzdrowienia nie jest bowiem efekt ustąpienia choroby, lecz nawrócenie w prawdzie²⁹² (Apol. XXIII, 7; Apol. XXIII, 11; Apol. XIII, 17).

4. Walka z filozofią

Tertulian uważa za niezwykle istotną konfrontację chrześcijaństwa z filozofią, wykazując zarazem, iż obie dyscypliny niewiele mają ze sobą wspólnego: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid haereticis et christianis?” (Praescr. VII, 9). Zdaniem apologety, chrześcijaństwo nie jest kontynuacją filozofii, jak chcieli współcześni mu Orygenes i Klemens Aleksandryjski, lecz raczej wyzwaniem rzuconym „miłośnikom mądrości”²⁹³. Apologeta poprzez zestawienie tych dwóch dyscyplin dowodzi, że sprowadzenie nauki Chrystusa do racjonalnych reguł pozbawia ją pierwiastka nadprzyrodzonego, wynikającego z wiary i zarazem bardzo dla niej istotnego. Boskie Objawienie nadaje chrześcijaństwu wymiar nieosiągalny dla człowieka i jego rozumu. Autor wyraża postawę buntu wobec czysto racjonalnego podejścia do wiary, co widać w sformułowanym przez niego paradoksie teologicznym: „certum est, quia impossibile”²⁹⁴ (Carn. V, 4). Zdanie to, będące do dziś symbolem antyracjonalizmu, jest kluczem do zrozumienia poglądów Tertuliana, który całą mocą swego talentu i wykształcenia (w tym również filozoficznego²⁹⁵) pragnie bronić wiary. Należy zwrócić uwagę także na to, że pisarz dostrzega odmiennność i oryginalność

²⁹² Por. G. Vermes, *Tworze Jezusa*, przeł. J. Kołak, Kraków 2008, s. 203: autor podkreśla, iż „zasadniczym elementem w procesie leczenia jest wiara ze strony osoby chorej”.

²⁹³ H. Chadwick, *op. cit.*, s. 11–13.

²⁹⁴ Przypisywanie Tertulianowi maksymy: „credo, quia absurdum est” jest błędem wielu badaczy (*ibidem*, s. 31, przyp. 2).

²⁹⁵ *Ibidem*, s. 12: „prawnik [...] zaznajomiony z aktualnymi koncepcjami i dowodami ze szkół platońskiej, stoickiej i arystotelesowskiej, posiadający też pewną wiedzę z zakresu medycyny”. Por. R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, s. 41; por. J. Sajdak, *op. cit.*, s. 329.

religii chrześcijańskiej, mimo iż ówczesne środowisko intelektualne pogan, reprezentowane przede wszystkim przez Celsusa²⁹⁶, za wszelką cenę wykazywało naśladowanie pisarzy pogańskich przez chrześcijańskich autorów.

Poglądy Tertuliana stają się bardziej czytelne na tle tendencji intelektualnych epoki, w której autor żyje i tworzy. W II wieku wykształceni chrześcijanie przejmują stoicką etykę i metafizykę platońską oraz logikę Arystotelesa, ale mają świadomość wielu pomyłek popełnianych przez rozmijających się z prawdą objawioną filozofów²⁹⁷. Św. Justyn apologeta powie, że prawdy o Bogu zostały im przysłonięte przez rozum²⁹⁸. Jego zdaniem, Platon mylił się, gdy uważał, że dusza posiada naturalną i wrodzoną nieśmiertelność, wynikającą z jej istoty, a nie z Boga²⁹⁹. Natomiast ten sam Platon miał rację, głosząc boską transcendencję i bezcielesność³⁰⁰. Stoicy, mimo spójnych w dziedzinie etyki poglądów o konieczności duchowego oczyszczenia i pracy nad sobą w drodze do Absolutu, głosili zgubny materializm, fatalizm i panteizm³⁰¹. Wynika stąd, że błędem filozofów było zatrzymanie się na etapie poznania naturalnego, opartego na rozumie i odrzucenie prawdy nadprzyrodzonej, danej dzięki Objawieniu. To właśnie owo Objawienie nadaje chrześcijaństwu wymiar metafizyczny, ale i niepowtarzalny, odróżniający tę religię od filozofii, mimo niektórych zbieżności w dziedzinie etyki ze stoicyzmem³⁰²:

[...] incredulitas, dum de bono sectae huius obducitur, quod usui iam et de commercio innotuit, non utique divinum negotium existimat, sed magis philosophiae genus. Eadem, inquit, et philosophi monent atque profitentur, innocentiam, iustitiam, patientiam, sobrietatem, pudicitiam.

(Apol. XLVI, 2)

Tertulian, podobnie jak św. Justyn, uważa, że filozofia widzi prawdę tylko częściowo, gdyż nie poznała jeszcze Chrystusa, który jest prawdziwym Słowem³⁰³.

²⁹⁶ Origenes, *Contra Celsum* I, 9; VI, 11–12: Celsus stawia chrześcijaństwu zarzut wrogości wobec wartości humanistycznych, polegających na zadawaniu pytań. Autor ironicznie przytacza słowa chrześcijan, iż należy wyłącznie wierzyć, gdyż ich zdaniem „mądrość jest głupotą u Boga”. Por. J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 338: autor potwierdza, iż Celsus sprowadzał dogmaty chrześcijańskie do zbioru legend i fikcji pełnych eklektycznej mądrości, zapożyczonych z filozofii i tym samym pozbawionej jakiegokolwiek nowej myśli. Por. P. de Labriolle, *La réaction païenne...*, Paris 1948, s. 117–118: autor zwraca uwagę na to, że Celsus jest świadomy, iż chrześcijaństwo zrywa z „tradycją” i „z duchem historii” i w tym sensie ma charakter rewolucyjny. Por. C. Andersen, *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955, s. 216–235.

²⁹⁷ H. Chadwick, *op. cit.*, s. 17–20.

²⁹⁸ Sanctus Iustinus, *Dialogus cum Tryphone Iudeo* IV–VI.

²⁹⁹ *Ibidem*.

³⁰⁰ Justyn odrzuca poglądy metafizyczne, których nie da się pogodzić z nauczaniem Biblii (H. Chadwick, *op. cit.*, s. 24). Na temat chrześcijańskiej metafizyki zob. C. Tresmontant, *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.

³⁰¹ Sanctus Iustinus, *Apologia* I, 43.

³⁰² Na ten temat zob. J. Leal, *La antropología de Tertuliano*, Roma 2001, s. 24–26; por. M. Natali, *Epistolario tra Seneca e San Paulo*, Milano 1995; S. Sernicola, *Seneca e Tertuliano contro la cosmetica. Un nuovo contributo sulla presenza del filosofo latino negli Autori cristiani*, Firenze 1996.

³⁰³ Sanctus Iustinus, *Apologia* II, 10, 3. Por. J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 347: Tertulian powołuje się na słowa Justyna, który napisał, że filozofia dostrzega prawdę częściowo, gdyż doszła do niej własną drogą,

Niemniej jednak apologeta nie jest wrogiem filozofii³⁰⁴. Atakuje ją jedynie w traktatach, w których broni doktryny chrześcijańskiej, zniekształconej przez heretyków nazywanych przez niego uczniami filozofów („haereses a philosophia subornantur”, Praescr. VII, 3). W pozostałych pismach, pozostaje w zgodzie z metodą św. Justyna – zgadza się z filozofią, o ile uznaje, iż zmierza ona w kierunku Pisma Świętego i dostarcza teologii racjonalnych podstaw³⁰⁵.

W tym kontekście należy się zastanowić, na ile apologeta ma zamiar przeciwstawiać chrześcijaństwo i Pismo mądrości filozofów³⁰⁶, a w jakim stopniu idzie własną drogą (na ten temat szerzej wypowiada się w *De pallio*), zwłaszcza że, jego zdaniem, filozofia nie jest doskonała³⁰⁷ ani nie zmierza do poznania prawdy³⁰⁸. Z podobną „atencją” traktuje Tertulian samych „miłośników mądrości”, uważając ich za próżnych i żądnych sławy („qui gloriam captant”, Apol. XLVI, 7), zaś Ateny – stolicę mądrości – nazywając „gadatliwym miastem”³⁰⁹ („linguata civitas”, Praescr. VII, 7). Nie będę streszczać poglądów Tertuliana dotyczących poszczególnych kierunków i szkół filozoficznych, ale spróbuję pokazać, jakie były jego podstawowe zarzuty: rozbieżności w dziedzinie kosmologii i ontologii, sprzeczność między życiem filozofów a głoszonymi przez nich zasadami oraz nadużywanie dialektyki. Zarzuty te są o tyle istotne, że apologeta wykazuje poprzez nie słuszość i spójność ideową filozofii chrześcijańskiej opartej na wierze, prawdzie objawionej i przestrzeganiu głoszonych zasad³¹⁰.

Tertulian dostrzega w poglądach filozofów na temat Boga, duszy i snu wiele rozbieżności. Każda szkoła wnosi coś nowego, ale rozbieżności często mają przewagę nad punktami wspólnymi („plus diversitatis invenias inter philosophos quam societatis”, Anim. II, 4). W *Apologeticum* XLVII pisarz podaje przykłady sprzeczności ich opinii dotyczących teologii, ontologii i kosmologii. Platonicy uważają, że Bóg jest bezcielesny, stoicy – że ma ciało, Epikur – że składa się z atomów, Pitagoras – że z liczb, Heraklit – że z ognia. Platonicy sądzą, że Bóg troszczy się o wszystko, epikurejczycy – że jest obojętny wobec spraw ludzkich. Filozofowie różnią się między sobą również poglą-

wyprzedzając niejako Objawienie (Apol. I, 46, 2–3). Filozofowie nie posiadają wiedzy niepodważalnej, gdyż nie poznali Słowa, jakim jest Chrystus (Apol. II, 10, 3).

³⁰⁴ Na ten temat zob. H. A. Wolfson, *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1964, s. 102–105: Tertulian wbrew krytykom nie cofał się przed odwoływaniem się do filozofii. Por. R. Cantalamessa, *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962, s. 6–7: Tertulian jako wykształcony chrześcijanin świadomy epoki, w jakiej żyje, jest zdolny do tego, by dostrzec wpływ filozofii na rozwój religii chrześcijańskiej. Zob. J. Fontaine, *La littérature latine chrétienne*, Paris 1970, s. 18–20: Tertulian atakuje przede wszystkim sofistów.

³⁰⁵ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 351: autor uważa, że chrystologia tertuliańska oraz koncepcja dogmatu o Trójcy Świętej nie są objaśniane przez pojęcia zapożyczone z filozofii.

³⁰⁶ Anim. II, 4: „plus diversitatis invenias inter philosophos quam societatis”. J. H. Waszink rozumie to w odniesieniu do zapożyczeń filozofii od Biblii i w tym kontekście należy rozumieć te słowa jako „diversitas philosophorum a prophetis” nie zaś „diversitas philosophorum inter se” (Komentarz do *De anima*, s. 108).

³⁰⁷ Nat. II, 1: „Sane mira sapientia philosophorum cuius infirmitatem prima haec contestatur varietas opinionum”.

³⁰⁸ Anim. III, 1: „philosophia concussio veritatis”.

³⁰⁹ Por. R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 32.

³¹⁰ Apol. XLVI, 18. Tertulian bardziej kładzie nacisk na to, co oddziela wiarę od filozofii, niż na to, co mają ze sobą wspólne. Na ten temat: G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullianus in seinen Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Leipzig 1901, s. 1–24.

dami na temat świata: jedni uznają, że jest wieczny, inni – że ma kres. Podobnie jest z duszą: według jednych jest boska i wieczna, dla innych jest rozpuszczalna i zmienia się³¹¹ (Apol. XLVII, 5–8). Niespójność poglądów szkół filozoficznych najlepiej uwiadacza się w próbach wyjaśnienia snu: stoicy uważają, że jest on wynikiem osłabienia żywotności zmysłów, Anaksagoras i Ksenofanes sądzą, iż jest on jedynie omdleniem, Empedokles i Parmenides – że oziębieniem Arystoteles natomiast nazywa go spadkiem temperatury wokół serca. Tertulian, przywołując różne opinie filozoficzne, stara się wykazać ich wewnętrzną sprzeczność. Jego zdaniem, wskutek widocznej rozbieżności zdań da się podważyć pogląd każdego filozofa z osobna, przez co można całkowicie zakwestionować słuszność filozofii, i możliwe, że o to zakwestionowanie mu chodzi. Niespójność poglądów filozoficznych jest dla apologety dowodem słabości pochodzących od filozofów argumentów (Nat. II, II, 1). J. C. Fredouille³¹² zwraca uwagę, że zarówno Arnobiusz³¹³, jak Laktancjusz³¹⁴ i św. Augustyn³¹⁵ przeciwstawiają różnorodnym opiniom filozoficznym spójność wiary chrześcijańskiej. Tertulian zgadza się z tym, że chrześcijanie są w posiadaniu prawdy, która jest irracjonalna: „Certum est, quia impossibile” (Carn. V, 4).

Tertulian w rozdziale XVII *Apologeticum* (1–3) tłumaczy, na czym polega wiara w Jednego Boga:

Quod colimus, Deus unus est, qui totam molem istam cum omni instrumento elementorum, corporum, spirituum, verbo quo iussit, ratione qua disposuit, virtute qua potuit, de nihilo expressit.

(Apol. XVII, 1)

Apologeta przeciwstawia transcendentną naturę Boga temu, co jest w niej zrozumiałe:

Invisibilis est, etsi videatur; incomprehensibilis, etsi per gratiam repraesentetur; inestimabilis, etsi humanis sensibus aestimetur; ideo verus et tantus ! [...] hoc est, quod Deum aestimari facit, dum aestimari non capit; ita eum vis magnitudinis et notum hominibus obicit et ignotum. Et haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt³¹⁶.

(Apol. XVII, 2–3)

W języku retoryki owo przeciwstawienie zawiera się w dwóch słowach: „etsi” złagodzonemu przez „dum”. Natura boska, z jednej strony wymyka się zmysłom, z drugiej – ukazuje się rozumowi dzięki swoim dziełom („Vultis et operibus ipsius tot ac talibus, quibus continemur [...] ipsius testimonio comprobemus?”, Apol. XVII, 4–5). Tertulian zauważa, że poznanie Boga nie może się dokonać wyłącznie dzięki zmysłom.

³¹¹ Szczegółowe poglądy na temat duszy autor podaje w rozdziale XIV *De anima*, mówiąc o sprzecznościach duszy, w rozdziale XVII o świadectwie zmysłów oraz w rozdziale LIV o przeznaczeniu duszy.

³¹² J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 312–313.

³¹³ Nat. II, 9–11.

³¹⁴ Lactantius, *Divinae institutiones* III, 15, 4–5.

³¹⁵ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei* XVIII, 41, 1–2.

³¹⁶ Por. Apol. XLVII, 1–8.

Pod tym względem jego poglądy wpisują się w epokę mistycyzmu, tak modnego w II wieku. Warto zauważyć, że pod wpływem owego mistycyzmu znajdują się również gnoza i montanizm, w który przez pewien czas angażował się apologeta. Jak wiadomo, mistyczne poznanie Boga dokonuje się przede wszystkim poprzez poznanie duchowe i irracjonalne podejście do wiary. Polega ono na umiejętności rozpoznawania znaków Boga, dzięki znajomości Pisma i sakramentom, które zbliżają człowieka do tego, co niewiarygodne. Wspólnym znakiem chrześcijan jest otrzymanie potwierdzenia boskości Syna: „virgo mater merito creditur” (Iud. IX, 8) oraz zapewnienia, że chrzest unieście śmierci:

Quid ergo? nonne mirandum est lavacro dilui mortem? quia mirandum est, idcirco non creditur, atquin eo magis credendum est: qualia enim decet esse opera divina nisi super omnem admirationem? Nos quoque ipsi miramur, sed credimus.

(Bapt. II, 2)

J. C. Fredouille³¹⁷ uważa, iż apologeta zastosował istotny argument, ukazując, że wiara polega na przyjmowaniu dzieł i objawień Bożych bez większego zdziwienia, w myśl Tertuliańskiej tezy, że „opera divina super omnem admirationem sunt”. Apologeta wzmacnia swą opinię, przywołując słowa apostoła Pawła na temat Bożej mądrości: „stulta mundi elegit Deus, ut confundat sapientia eius”³¹⁸ (Bapt. II, 3). Czym jest owa mądrość, jeśli nie „stulta mundi”, które nieprzypadkowo zostały wybrane przez Boga? Do czego się przydaje? Stanowi swego rodzaju logikę transcendentną, wyjaśniającą najbardziej zawile pojęcia teologiczne. Jest busolą dla chrześcijan i jednocześnie niezrozumiałym szaleństwem dla niewiernych. Widać to doskonale na przykładzie słynnego paradoksu z *De carne Christi* (V, 4–5), za pomocą którego Tertulian polemizuje z Marcjonem i Celsusem, reprezentującym opinie pogan. Apologeta, używając „quia” zamiast bardziej oczekiwanego w tekście „quamvis”³¹⁹, po pierwsze, dezawuuje doketystów, którzy nie uważali ciała Chrystusa za prawdziwe, a tym samym nie uznawali zmartwychwstania Pana, a zabitego na krzyżu za Boga. Po drugie, polemizuje z opiniami pogan, iż hańba krzyża stoi na przeszkodzie odkupieńczej śmierci Boga. Po trzecie, podkreślając drugą część zdania: „quia ineptum est”, zwraca uwagę na największy skarb wyznawców Chrystusa, jakim jest wiara przewyższająca rozum. J. C. Fredouille uważa, iż replika Tertuliana opiera się na znanym sylogizmie³²⁰. Apologeta przytacza następujące argumenty (Car. V, 4–5):

1. Crucifixus est dei filius – pisma oznajmiły ukrzyżowanie;
2. Non pudet, quia pudendum est – zakłada ono upokorzenie wcielenia i ukrzyżowania;
3. Et mortuus est dei filius; credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile – wcielenie i ukrzyżowanie są więc konieczne i prawdziwe.

³¹⁷ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 329.

³¹⁸ 1 Kor. I, 27.

³¹⁹ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 336: autor sądzi, że użycie „quamvis” oznaczałoby dla Tertuliana zgodę z Marcjonem, który uważał stwierdzenie o cielesności Chrystusa za absurdalne i na tym polega błąd herezetyka, wytknięty przez apologetę.

³²⁰ *Ibidem*, s. 333.

Nie jest to jednak typowe dla sylogizmu dowodzenie dedukcyjne ani logiczne, lecz paradoksalne. W dyskusji z Marcjonem najistotniejszym argumentem Tertuliana staje się wcielenie Stworzenia, bo bez ciała Chrystus nie mógłby umrzeć na krzyżu ani cierpieć, ani zmartwychwstać. Musiał mieć ciało, aby to wszystko się spełniło. Z drugiej strony, teza Celsusa o tym, że upokorzenie Syna Człowieczego klóci się z racjonalnym porządkiem, zakłada, iż nie można wierzyć, że ktoś tak haniebnie zabity jest Bogiem³²¹. W tym sensie Celsus dochodzi do podobnych wniosków co Tertulian, iż dla chrześcijan wiara jest ważniejsza od logiki³²². Owa „fides” jest niewątpliwie czynnikiem wyróżniającym katolików – mimo pozornych nieraz podobieństw do innych filozofii metafizycznych, których celem bywało dążenie do czystości moralnej i poszukiwanie monoteizmu, mieli oni niewątpliwie coś oryginalnego: wiarę w Boga Jedynego i chrzest – rodzaj wyrzeczenia się złego ducha. Trudno jest powiedzieć z całą pewnością, czy świeżo nawróceni poganie byli w pełni świadomi nowatorstwa i odrębności swojej wiary. Czy potrafili dostrzec różnicę między ich „regula fidei” a prawem naturalnym, opartym na „consuetudo”, między dualizmem platońskim i antropologią chrześcijańską, między koncepcją nieśmiertelności duszy a dogmatem o zmartwychwstaniu, między Bogiem chrześcijan a nauką filozofów.

Tertulian próbuje odpowiedzieć na te pytania. Uważa, że poznanie nadnaturalne Boga przez Objawienie przewyższa poznanie naturalne. Jest ono oparte na „regula fidei”, która jest niezmienna. Ta druga droga do Absolutu pochodzi z filozofii i polega na tym, że człowiek dochodzi do Boga sam z siebie. Opiera się ona na obyczaju, który – podobnie jak „disciplina” – zmienia się zależnie od czasów. Zdaniem Tertuliana, Bóg filozofów poznany z natury jest tożsamy z Bogiem chrześcijan³²³ (Virg. XI, 6). W *Testimonium animae* apologeta mówi o poznaniu naturalnym a priori. Dusza „naturaliter Christiana” mówi o swoich boskich przymiotach (Test. II, 1–7), o zmartwychwstaniu (Test. IV, 9–11) i nieśmiertelności (Test. IV, 1–8). I w tym sensie apologeta uważa, że poznanie naturalne jest rodzajem przygotowania do poznania Boga i Jego tajemnic. Jedną z nich jest zmartwychwstanie ciała. Natura dostępna naszym oczom skłania do wiary w zmartwychwstanie, gdyż odnawia się. Odradzanie się natury i świata symbolizuje, w sposób niedoskonały – bo zbyt dosłowny – zmartwychwstanie, które jest źródłem chrześcijańskiej nadziei³²⁴ (Resur. XIII, 1). Ruch i zmiany w przyrodzie mogą mieć także wpływ na losy człowieka. W *De pallio* widoczny jest związek między ewolucją natury a sytuacją duchową Tertuliana. Niepokój w przyrodzie pozwala zrozumieć osobistą ewolucję poglądów samego pisarza od *De pudicitia* poprzez *De virginibus velandis*, w których staje się on adwokatem doktryny montanistycznej, aż po *De pallio*³²⁵. Jako montanista Tertulian przygotowuje wiernych na przyjście Chrystusa poprzez posty i oczyszczenie z grzechu. Skoncentrowanie się na

³²¹ Origenes, *Contra Celsum* VI, 10, 33.

³²² *Ibidem*.

³²³ Virg. XI, 6: „A nobis nec naturalia observantur, quasi alius sit Deus naturae quam noster”.

³²⁴ Resur. XIII, 1: „accipe plenissimum atque firmissimum huius spei specimen”.

³²⁵ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 467–468: autor uważa, że Tertulian, będąc montanistą, nie pozwala podkreślać różnicy między „disciplina fidei” a „regula fidei”. „Disciplina” jest zmienna tak jak „consuetudo”; „natura” podobnie jak „regula” zostały nam dane od Boga i w tym sensie są niezmiennie. Por. Virg. XVI, 1–2: „Dei est natura, Dei est disciplina. Quicquid contrarium est istis, Dei non est”.

wąskim polu praktyk montanistycznych pozwala mu dostrzec także swój osobisty rozwój. Pisarz podkreśla rosnące znaczenie własnej drogi jako filozofa i ascety:

[...] non iudico, non milito, non regno: secessi de populo. In me unicum negotium mihi est; nisi aliud non curo quam ne curem. Vita meliore magis in secessu fruire, quam in promptu. Sed ignavam infamabis: scilicet patriae et imperio reique vivendum est. Erat olim ista sententia: nemo alii nascitur moriturus sibi. Certe cum ad Epicuro et Zenona ventum est, sapientes vocas totum quietis magisterium, qui eam summae atque unicae voluptatis nomine consecravere.

(Pall. V, 4)

Najistotniejszą różnicą dzielącą samych filozofów, jak zauważa Tertulian, jest sprzeczność między życiem a głoszoną nauką, między czynem a słowem. Trzeba uwzględnić fakt, że w I i II wieku nastawienie chrześcijan do filozofii było na ogół pozytywne³²⁶. W dziedzinie etyki wiara w Boga została ukształtowana przez stoicki ideał „mędrca” – pana swej duszy, uważającego, że nikt nie może go skrzywdzić wbrew jego woli, słowem kogoś odpornego na nieszczęścia zewnętrzne³²⁷. W ramach metafizyki uznawano za słuszne, że człowiek należy do świata wyższego, ale jego dusza nieśmiertelna uwięziona jest, podczas doczesnego życia, w materialnym ciele. Mędrzec zatem musi za życia podejmować pokutę i formy oczyszczenia, by móc połączyć się po śmierci z Absolutem. Tertulian dostrzega jednak w moralności głoszonej przez mędrców „pęknięcie” polegające na braku zgodności między głoszonymi przez nich poglądami a życiem. Apologeta, uważając, że ich działanie powinno być zgodne ze słowami, tak jak to jest u chrześcijan, poczytuje tę niespójność za oznakę niższości filozofii względem chrześcijaństwa. W rozdziale XLVI *Apologeticum* dokonuje porównania filozofa i chrześcijanina, podkreślając, że ten pierwszy, w odróżnieniu od drugiego, jest zazwyczaj niezdolny do życia zgodnie ze swoją ideą:

Adeo quid simile philosophus et Christianus, Graeciae discipulus et caeli, famae negotiator et vitae, verborum et factorum operator, et rerum aedificator et destructor, et interpolator et integrator veritatis, furator eius et custos?

(Apol. XLVI, 18)

Sokrates, który zaprzeczał istnieniu bogów, będąc na łożu śmierci, nakazał złożyć ofiarę z koguta (Apol. XLVI, 5). Wyrocznia uznała go za najrozumniejszego z ludzi, mimo że został skazany na śmierć za psucie młodzieży („corruptor adolescentium pronuntiatur”, Apol. XLVI, 10). W więzieniu okazał więcej pychy niż mądrości, ponieważ źródłem jego postawy było w większym stopniu udawanie niezłomności niż wiara płynąca z prawdy³²⁸. Diogenes, mimo głoszenia ascetycznych zasad, miał utrzymać Frynę. Speusippus, kuzyn i uczeń Platona, został zabity, ponieważ przyłapano go na cudzołóstwie (Apol. XLVI, 10). Anaksagoras nie dotrzymywał słowa (Apol.

³²⁶ H. Chadwick, *op. cit.*, s. 13–14.

³²⁷ *Ibidem*, s. 14. Por. Tertullien, *De la patience*, intr., texte crit., trad. et. comm. par J. C. Fredouille, Paris 1984, s. 25–27; por. Seneca, *De ira* I, 1; idem, *De constantia sapientis* XI, 1.

³²⁸ Anim. I, 4: „Adeo omnis illa tunc sapientia Socratis de industria venerat consultae aequanimitatis, non de fiducia compertae veritatis”.

XLVI, 14). Arystoteles poślubił żonę swojego przyjaciela Hermiasza i schlebiał swemu panu – Aleksandrowi (Apol. XLVI, 15–16). Platon, znany z „amor puerorum” (Anim. LIV, 2), zaprzedał się Dionizjuszowi z żądzy i chciwości („Dionysio ventris gratia venditur”, Apol. XLVI, 15). Podobnie Arystyp, pod pozorami surowości („sub magna gravitatis superficie”) wiodł rozwiązłe życie („in purpura nepotatur”, Apol. XLVI, 16). Powyższe przykłady słabości moralnej filozofów potwierdzają jedynie niemożność praktykowania nauczanej przez nich mądrości. Mimo tej, oczywistej dla Tertuliana, wady nadal pozostają oni w oczach ludzi inteligentnych mędrkami („philosophi [...] in nomine sapientiae perseverant apud vos”, Apol. XLVI, 17). To pozbawia ich jakiegokolwiek motywacji do bycia wiernymi głoszonym słowom i zasadom. Dla apologety słabość ich charakteru jest dowodem słabości ich doktryny („doctrinae index disciplina est”, Praescr. XLIII, 2).

Na tym tle chrześcijanie jawią się jako ludzie mogący, a nawet muszący zachować spójność między rzeczywistością a ideałem, jakim jest życie według zasad Chrystusa – za ich naruszenie grozi ta kara wykluczenia z gminy (Apol. XLVI, 17). W przeciwieństwie do filozofów żyją w harmonii, a ich prawda jest jednolita, gdyż pragną być zbawieni („saluti suae curant”, Apol. XLVI, 7). Od filozofów odróżnia ich to, że każdy, nawet zwykły chrześcijański rzemieślnik („opifex”), kiedy już poznał Boga, potrafi opisać rzeczywistość boską („totum, quod in Deum quaeritur”), a swą wiarę udowodnić czynem (Apol. XLVI, 9). Prawość chrześcijan daje się zauważyć w życiu codziennym, ale odmienionym przez wiarę („ex quo facta est Christiana”, Cult. II, XI, 3). Tertulian uważa, że życie filozofa również powinno się zgadzać z jego nauczaniem, chociaż w praktyce różnie z tym bywa (Apol. XLVI, 10–16). Na tym niedoskonałym tle życia „miłośników mądrości” apologeta przedstawia ideał chrześcijanina, wymieniając dziesięć cech charakterystycznych dla wyznawców Boga Jedynego. Autor ukazuje cnoty wiernych po to, by jeszcze bardziej pogрузić filozofów. Chce być może pokazać, że ci pogardzani i prześladowani chrześcijanie są w istocie bardziej godni szacunku od uczonych blagierów, którzy jako pierwsi wypierają się swoich idei i zaprzeczają głoszonej przez siebie prawdzie³²⁹. Apologeta jest tendencyjny, gdyż podkreśla wyłącznie wady i słabości mędrków, na plan pierwszy wysuwając idealne postawy chrześcijan: 1. „Chrześcijanie [...] prawdę, którą filozofowie jako kpiarze i fałszerze, [...] starają się posiąść i sfalszować, [...] nieskażoną przekazują”³³⁰ („[veritatem], quam illusores et contemptores [...] affectant et corrumpunt, [...] Christiani et necessario appetunt et integre praestant”, Apol. XLVI, 7); 2. „Chrześcijanin nie odważy się na zmianę płci nawet w rodzaju żeńskim”³³¹ („Christianus ad sexum nec femina mutat”, Apol. XLVI, 10); 3. „Chrześcijanin tylko przy swojej żonie występuje jako mężczyzna”³³² („Christianus uxori suae soli masculus nascitur”, Apol. XLVI, 10); 4. „Chrześcijanin ma oczy zdrowe, a kobiet nie widzi; w duchu na namiętność jest ślepy”³³³ („Christianus salvis oculis feminas non videt: animo adversus libidinem

³²⁹ Por. Scap. II passim.

³³⁰ Przeł. J. Sajdak, [w:] Q. S. F. Tertulian, *Apologetyk*, s. 181.

³³¹ *Ibidem*, s. 182.

³³² *Ibidem*.

³³³ *Ibidem*, s. 183.

caecus est”, Apol. XLVI, 11); 5. „Chrześcijanin nie dworuje sobie nawet z żebraka”³³⁴ („Christianus contumeliosus nec in pauperem superbit”, Apol. XLVI, 12); 6. „Chrześcijanin nie pragnie nawet urzędu edyla”³³⁵ („Christianus vero nec aedilitatem [affectat]”, Apol. XLVI, 13); 7. „Chrześcijanin nawet skazany składa podziękowanie”³³⁶ („Christianus etiam damnatus gratias agit”, Apol. XLVI, 14); 8. „Chrześcijanin nawet u obcych ma nazwę uczciwego”³³⁷ („Christianus extra fidelis vocatur”, Apol. XLVI, 14); 9. „Chrześcijanin nawet swemu nieprzyjacielowi krzywdy nie czyni”³³⁸ („Christianus nec inimicum suum laedit”, Apol. XLVI, 15); 10. „Czegoś podobnego [autor ma na myśli szeroko pojętą zdradę i pochlebstwo – przyp. M.B.] żaden nigdy chrześcijanin nie próbował robić, nawet w sprawie swoich, których wszelakiego rodzaju srogość rozpędziła po świecie”³³⁹ („Hoc pro suis omni atrocitate dissipatis nemo umquam temptavit Christianus”, Apol. XLVI, 16).

Tertulian podkreśla, że chrześcijanie mają odwagę umrzeć w obronie wiary w Boga, odmawiając składania ofiar albo zapalenia kadzideł (taka odmowa była jednoznaczna i wiązała się z oskarżeniem o obrazę majestatu cesarza, za co karano śmiercią). Apologeta podaje również przykłady filozofów, którzy zdolni byli do bohaterstwa, ale w imię próżnej chwały. Ofiara męczenników ginących z przekonania i z wyboru za prawdę (Apol. XLVI, 6) wydaje się czymś nieporównywalnym z samobójstwem Empedoklesa czy nawet śmiercią samego Sokratesa (Apol. XLVI, 5–6), zwłaszcza że słynnemu filozofowi zarzuca się nie tylko psucie obyczajów, ale też swego rodzaju oportunizm wobec prawdy:

Socratis vox est „si daemonium permittat”. Idem et qui aliquid de veritate sapiebat deos negans, Aesculapio tamen gallinaceum prosecari iam in fine mandabat, credo, ob honorem patris eius, quia Socratem Apollo sapientissimum omnium cecinit.
(Apol. XLVI, 5)

Tertulian, krytykując życie „miłośników mądrości”, nie jest wcale oryginalny, lecz przeciwnie – korzysta on z długiej tradycji literackiej, między innymi Diogenesa Laertiosa, Lukiana, Horacego, których poglądy świadczą o tym, że postawa moralna filozofów była obiektem wielu kpin ze strony satyryków i komediopisarzy. Lukian uważał, że mędracy nie są w stanie zgodzić się ze sobą ani nie przestają się zwalczać³⁴⁰. Horacy³⁴¹ kpił sobie z samobójstwa Empedoklesa, Petroniusz³⁴² szydził z medytacji Chryzypa. J. C. Fredouille³⁴³ podkreśla, że niektóre anegdoty zostały wykorzystane przeciw poganom w pismach apologetów greckich, szczególnie przez Justyna³⁴⁴.

³³⁴ *Ibidem*.

³³⁵ *Ibidem*.

³³⁶ *Ibidem*, s. 184.

³³⁷ *Ibidem*, s. 184.

³³⁸ *Ibidem*.

³³⁹ *Ibidem*, s. 185.

³⁴⁰ Lucianus, *Hermotimus* XIV.

³⁴¹ Q. Horatius Falccus, *Ars poetica*, V, 465.

³⁴² C. Petronius Arbiter, *Satiricon* LXXXVIII, 4.

³⁴³ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 306–307.

³⁴⁴ Iustinus, *Apologia* I 57, 3; Apol. II 3, 1; 3, 5.

Tertulian³⁴⁵, polemizując z poganami, czerpie z tej samej tradycji antyfilozoficznej. Trzeba jednak stwierdzić, że w jego pismach³⁴⁶, mimo takiej tendencji, nie brak również sprawiedliwych ocen Sokratesa, Platona, Pitagorasa i Lukrecjusza. Warto tu przywołać niektóre opinie pisarzy filozofów pozytywnie oceniających mędrców. Ciceron dostrzega wśród nich postawy wzorowe, jak również godne naśladowania: „quotus enim quisque philosophorum invenitur, qui sit ita moratus, ita animo ac vita constitutus, ut ratio postulat [...] qui obtemperet ipse sibi et decretis suis pareat?”³⁴⁷. Seneka odczuwa potrzebę apologii nie tyle filozofów *en masse*, co własnej osoby przed oskarżającymi go o życie niezgodne z głoszoną nauką³⁴⁸. Taką samą apologię Tertulian głosi w *De pallio*, pochwalając wybór własnej drogi w Kościele – od gwałtownych wystąpień w obronie montanistycznej „disciplina” do głoszenia „regula fidei” w płaszczu filozofa („pallium”), który staje się odtąd naturalnym strojem chrześcijanina³⁴⁹.

Kolejny zarzut dotyczy dialektyki, która w połączeniu z herezją działa przeciw nauce chrześcijańskiej. Tertulian, stawiając słynne pytania: „Quid ergo Athenis et Hierosolymis? Quid academiae et ecclesiae? Quid hereticis et christianis?” (Praescr. VII, 9), ma zapewne na myśli Ateny II wieku, gadatliwe miasto handlarzy mądrością i elokwencją, do którego zawitał apostoł Paweł (Praescr. VII, 8–9). Apologeta nie tyle krytykuje mądrość filozofów, co raczej sposoby jej dowodzenia, oparte na dialektyce. Wytyka nauczycielom „sapientiae” częste hipotezy oraz argumentację pozbawioną logiki („quid sapit coniecturarum libido?”, Nat. II, IV, 17). W praktyce raczej ma ten, kto najlepiej przemawiał, nie zaś ten, kto powiedział prawdę („ut qui melius dixerit, hic verius dixisse videatur? Non, qui verius, melius?”, Nat. II, IV, 4–5). Owa zręczność dialektyczna, wypaczając pojęcia prawdy i mądrości, w zasadzie nie buduje niczego nowego, gdyż jest swego rodzaju sztuką dla sztuki³⁵⁰.

Miserum Aristotelem! qui illis dialecticam instituit, artificem struendi et destruendi, versipellem in sententiis, coactam in coniecturis, duram in argumentis, operariam contentionum, molestam etiam sibi ipsam, omnia retractantem ne quid omnino tractaverit.
(Praescr. VII, 6)

Tertulian, ostrzegając chrześcijan, by nie dali się oszukać filozofom, powołuje się na List do Kolosan: „«Videte ne qui sit circumveniens vos per philosophiam et inane seductionem, secundum traditionem hominum», praeter providentiam Spiritus sancti”³⁵¹ (Praescr. VII, 7). List ten jasno dowodzi że, filozofia działa na korzyść herezji³⁵². W rękach heretyków służy ona temu, że chrześcijanie odwracają się od swojej wiary (Praescr. VII, 6–8), zaś poganie przejmują chętniej pogląd o metempsychozie,

³⁴⁵ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 305–306.

³⁴⁶ Marc. IV, 8, 3; Anim. V, 6.

³⁴⁷ Marcus Tullius Cicero, *Tusculanae disputationes* II, 11.

³⁴⁸ Seneca, *De vita beata* XVII. Por. idem, *Epistulae* XX, 2.

³⁴⁹ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 467.

³⁵⁰ Autor dostrzega w tym passusie krytykę dialektyki stoickiej, chociaż nie pada tu nazwisko Chryzypa, lecz Arystotelesa. *Ibidem*, s. 316: uważa, że owa złośliwa tyrada nie jest skierowana przeciwko Stagiryście, lecz wynika ona z doświadczenia rozmów i dyskusji między chrześcijanami a heretykami.

³⁵¹ Kol 2, 8. Por. Marc. V 19, 7–8.

³⁵² Anim. XXIII, 5: „Doleo bona fide Platonem omnium haereticorum condimentarium factum”.

zamiast uwierzyć w zmartwychwstanie ciał. W tym wypadku nauka oparta na przesłankach rozumu i logiki staje w opozycji do prawdy objawionej. Tertulian krytykuje filozofię z punktu widzenia człowieka wierzącego – prawdę należy przyjąć z wiarą, nie zaś dyskutować na jej temat:

Age iam, si qui philosophus affirmet, ut ait Laberius de sententia Pythagorae, hominem fieri ex mulo, colubram ex muliere, et in eam opinionem omnia argumenta eloquii sui virtute distorserit, nonne consensum movebit et fidem infiget, ut etiam ab animalibus abstinentium propterea persuasum quis habeat, ne forte bubulam de aliquo proavo suo obsonet? At enim Christianus si de homine hominem ipsumque de Gaio Gaium reducem repromittat, statim illic vesica quaeritur et lapidibus magis, nec saltem clamoribus a populo exigitur. (Apol. XLVIII, 1)

Tertulian krytykuje szczególnie fatalną rolę dialektyki w przewrotnej działalności heretyków, którzy posługując się „subtililoquentia” (Marc. V, XIX, 7–8) – rozumianą przez pisarza jako subtelność języka – zaciemniają prawdę, najlepiej przejawiającą się w prostocie stylu. Apologeta nie jest jedynym autorem, który zwraca na to uwagę. Seneka, krytykując „dialectici”, pełnych sprzeczności i dziwnej dbałości o słowo, które samo z siebie jest jałowe, powołuje się na zdanie Eurypidesa, stwierdzającego, że słowa prawdy są proste³⁵³. Lukian zwraca uwagę na praktyczne zastosowanie słowa, krytykując nadużywanie sylogizmów i gier słownych³⁵⁴.

Skoro Tertulian dostrzega tak wielkie wady filozofii, należy zapytać, na ile jest pragmatyczny, czyli w jakim stopniu uznaje ją za naukę przydatną teologii, a na ile przeciwstawia jej Pismo Święte, Objawienie i własną wersję prawdy?

Tertulian pod wieloma względami stara się iść torem wytyczonym przez apologetów. J. C. Fredouille³⁵⁵ zauważa, iż autorzy tacy jak Tacjan i Teofil z Antiochii mieli zwyczaj przeciwstawiania blichtrów i retoryce filozofów prostotę i umiar kazań chrześcijańskich. Ten sam uczyony³⁵⁶ potwierdza, iż reakcja Tertuliana na Biblię była najprawdopodobniej taka jak Arnobiusza³⁵⁷, Laktancjusza³⁵⁸, Hieronima³⁵⁹ i Augustyna³⁶⁰ – byli rozczarowani pierwszym kontaktem z Pismem Świętym. Mowa oczywiście o ich reakcji na styl Biblii, a nie na powagę jej treści. Roman Stawinoga³⁶¹ podkreśla, że apologety greccy i Tertulian bardzo często powoływali się na autorytet „divinae litteraturae” (Apol. XLVII 1–2)³⁶² – prawda w niej objawiona była, ich zdaniem, „skarbcem dla każdej późniejszej mądrości”³⁶³ („thesaurum [...] posteriori cuique sapientiae”, Apol. XLVII, 1–2). Dlatego też autor najbardziej zarzuca filozofii,

³⁵³ Seneca, *Epistulae* XLIX, 12: „Nam, ut ait ille tragicus: Veritatis simplex oratio est”.

³⁵⁴ Lucianus Samosatensis, *Hermotimus*, LXXIX: „ἡ μὲν ἀρετὴ ἐν ἔργοις δήπου ἐστίν, οἷον ἐν τῇ δικαίᾳ πράττειν καὶ σοφὰ καὶ ἀνδρεία [...]”.

³⁵⁵ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 314.

³⁵⁶ *Ibidem*, s. 316.

³⁵⁷ Arnobius, *Adversus nationes* I, 58–59.

³⁵⁸ Lactantius, *Divinae institutiones* III, 1, 11.

³⁵⁹ Hieronymus, *Epistulae* XXII, 30.

³⁶⁰ Aurelius Augustinus, *Confessiones* III, 5, 9.

³⁶¹ R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 31–32.

³⁶² Por. Test. V.

³⁶³ Przeł. J. Sajdak, [w:] Q. S. F. Tertulian, *Apologetyk*, s. 186.

iż odrzuciła tradycję (uważa on, że rodowód Biblii jest starszy niż filozofii i stąd wynika jej pierwszeństwo, Apol. XLVII). W. Turek³⁶⁴ zauważa, że, zdaniem Tertuliana, filozofowie odrzucili to, co boskie, na korzyść „curiositas” i problemów zupełnie drugorzędnych. Nie mając oparcia w Piśmie Świętym i Objawieniu, filozofia stała się bliższa herezji, przedstawiając rzeczy pewne jako niepewne („in incertum miscuerunt etiam quo invenerant certum”, Apol. XLVII, 4).

Pisarz, który sam był wykształconym stoikiem, nie zaprzecza, iż istnieje pewna zbieżność między nauką Ewangelii i filozofią. I tu apologeta jest bardzo pragmatyczny, gdyż nie wzbrania się przed znajdowaniem w nauce argumentów potwierdzających słuszność niektórych prawd chrześcijańskich. Filozofia okazuje się niezbędna w sformułowaniu podstaw teologii. Apologeta zgadza się ze stoicką tezą, że Bóg jest bytem racjonalnym i poznawalnym – Stwórcę poznajemy po jego dziełach (Apol. XLVII, 1–8). Przez medytację piękna i harmonii natury i przez świadectwo duszy możemy osiągnąć z Nim bliski kontakt³⁶⁵. Tertulian, który za cel nadrzędny stawia sobie doprowadzenie człowieka do świętości, próbuje zgłębić pewne istotne dla chrześcijan dary Boże. Jednym z nich jest wolna wola, gdyż zdaniem apologety Bóg chce, abyśmy byli odpowiedzialni za swoje czyny³⁶⁶. O tę wolną wolę autor walczy z heretykami i filozofami:

[...] ea substantia homini accommodata est, quae huius status esset, adflatus dei, utique liberi et suae potestatis. Sed et alias quale erat, ut totius mundi possidens homo non inprimis animi sui possessione regnaret, aliorum dominus sui famulus?

(Marc. II, VI, 3–4)

Wnioski

Rozwój religii chrześcijańskiej przebiegał zgodnie z naturalnym biegiem zdarzeń, na tle tradycyjnej myśli filozoficznej, w zetknięciu z którą musiało dojść do zwykłej konfrontacji między nowym a starym porządkiem rzeczy. Tertulian, pytając, co mają wspólnego ze sobą Ateny i Jerozolima, zastanawiał się nad tym, jaką drogą ma pójść Kościół. W jaki sposób przekazywać chrześcijanom prawdy wiary: czy tak, jak czynił sam Chrystus, na zasadzie Objawienia, bez szukania argumentów racjonalnych, czy jak Jego uczeń, św. Jan, nazywając Boga Logosem³⁶⁷ – terminem zaczerpniętym z filozofii greckiej? Dla wielu autorytetem nauczyciela i gorliwego wyznawcy Chrystusa pozostawał św. Paweł. Miał on duże doświadczenie w tej dziedzinie. Kiedy głosił naukę Bożą, zetknął się z Atenami, stolicą „mądrości tego świata”, i odniósł się do owej mądrości krytycznie: „nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?”³⁶⁸. Z tego doświadczenia wyciągnął dla siebie pewien istotny wniosek: Boga można poznać

³⁶⁴ W. Turek, *Tertulian*, s. 39.

³⁶⁵ *Ibidem*, s. 40.

³⁶⁶ *Ibidem*.

³⁶⁷ Apol. XXI, 10–15.

³⁶⁸ 1 Kor 1, 20–21.

rozumowo³⁶⁹, przez jego dzieła, ale trzeba uważać, by nie zgubić go w racjonalnym podejściu do wiary (Praescr. VII, 7). Tertulian w tej dyskusji zgadza się z poglądami autorytetu, jakim jest dla niego św. Paweł – uznaje wartość ludzkiego rozumu, ale potępia zbytne zaufanie w nim pokładane i stosowanie go przeciw Bogu. Podobnie jak apostoł Paweł³⁷⁰, potępia mądrość i ciekawość świata („Nobis curiositate opus non est post Christum Iesum nec inquisitione post evangelium. Cum credimus, nihil desideramus ultra credere. Hoc enim prius credimus non esse quo ultra credere debeamus”, Praescr. VII, 12–13). Chrześcijańska mądrość w takim ujęciu ma być zawierzeniem Bogu, bez pokusy racjonalnego uzasadnienia swej wiary. R. Stawinoga tak komentuje Tertulianowe *credo*:

W rozumieniu Tertuliana taki chrystianizm, zrodzony z ducha niezdrowej ciekawości i próżności, z chęci imponowania innym niepospolitością, przynoszący w rezultacie zgubne nowinkarstwo – jest oczywistym nieporozumieniem, bo niezrozumieniem Ewangelii, z którą też nie ma nic wspólnego. Rzetelnemu chrześcijaninowi nie trzeba takiej ciekawości. Wystarczy mu prosta wiara – wiara w słowo Chrystusowe, ewangeliczne. A naczelną tej wiary zasadą jest – nie wierzyć w nic innego³⁷¹.

Swego rodzaju bezkompromisowość poglądów Tertuliana, można wytłumaczyć celem, jakim stało się dla niego poprowadzenie Kościoła „w kierunku [...] ideału świętości i doskonałości”³⁷². Tertulian zabiera głos w tej dyskusji filozoficznej jako nauczyciel „prawdziwej mądrości” („negotium divinum”, Apol. XLVI, 2), która ma charakter uniwersalny, tzn. pozwala wszystkim poznać jedyną zbawczą prawdę:

Quam et illusores et contemptores inimice philosophie affectant veritatem et affectando corruptunt, et qui gloriam captant, Christiani et necessario appetunt et integre praestant, ut qui salutis suae curant.
(Apol. XLVI, 7)

Tertulian nie jest zdecydowanym wrogiem filozofii. Zwalcza ją jako naukę, o ile działa ona na korzyść herezji. Jego polemika z filozofią staje się widoczna najbardziej w pismach przeciwko heretykom, jak również w *De anima*. W *De pallio* apologeta rezygnuje z nastroju polemicznego i przechodzi do bardziej osobistych wynurzeń na temat własnej drogi duchowej. I tu pisarz dostrzega pewne pozytywne strony filozoficznego myślenia, niektóre z nich adaptując jako własne. Kartagińczyk jest o wiele bardziej krytyczny wobec filozofów niż wobec ich nauki. Jako oponent w dyskursie niszczy przeciwników ich własną bronią – dialektyką. Można zauważyć trzy główne linie jego ataku: 1. różnice doktrynalne dotyczące Boga, duszy i snu są dowodem słabości doktryny filozoficznej na korzyść spójności ideowej religii chrześcijańskiej; 2. przepaść między życiem a słowami mędrców również wypada na korzyść chrześcijańskiej wierności Bogu i „regula fidei”; 3. nadużywanie dialektyki świadczy o chęci

³⁶⁹ Por. Rz I, 20.

³⁷⁰ 1 Kor 1, 18–20.

³⁷¹ R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 35.

³⁷² W. Turek, *Tertulian*, s. 29.

nadużywania słów i znaczeń w celu manipulacji, podczas kiedy słowa prawdy są proste i zwięzłe.

Czym zatem jest dla Tertuliana chrześcijaństwo, jeśli nie odmianą filozofii („magis philosophiae genus”, Apol. XLVI, 2)? Objawienie nadaje mu wymiar nieosiągalny dla filozofii. Apologeta, nazywając z tego względu myśl chrześcijańską „melior philosophia”, wskazuje na jej religijny aspekt. Nauka Chrystusa jest rozwinięciem Łaski obecnej w duszy człowieka. Łaska owa obdarza wiernych pewnymi naturalnymi predyspozycjami do poznania prawdy – co czyni ją „plena atque perfecta sapientia” (Nat. II, II, 4) oraz „sapientia de schola caeli” (Anim. I, 6).

J. C. Fredouille³⁷³ przypuszcza, że Tertulian, określając religię chrześcijańską jako „melior philosophia”, jest bliski poglądom Justyna³⁷⁴ i Klemensa³⁷⁵. Ci Ojcowie Kościoła, stwierdzając wyższość chrześcijaństwa nad myślą pogańską, wyrażali jednak pragnienie zgody filozofii z wiarą. Jak wynika z tekstów Kartagińczyka, poznanie naturalne może przybliżyć nieśmiertelność duszy, jak również potwierdzić istnienie Boga, ale są prawdy, których tajemnica jest niedostępna niewierzącym w Objawienie. Wielkość Tertuliana jako pisarza i apologety polega na tym, że udało mu się połączyć wiedzę z wiarą, nie popadając przy tym w herezję.

³⁷³ J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 352–353.

³⁷⁴ Sanctus Iustinus, *Apologia* II, 12, 5.

³⁷⁵ Clemens Alexandrinus, *Stromata* I, 18, 90, 1.

ROZDZIAŁ IV

ŻYCIE CHRZEŚCJAŃSKIEJ WSPÓLNOTY KARTAGIŃSKIEJ

1. Chrześcijanin a państwo i obowiązki religijne

Fenomenem imperium rzymskiego było współistnienie, jak pisze Tertulian, trzech odrębnych i odmiennych religii:

[...] de superstitio [...], non de natione ut sint Romani, Iudaei, dehinc Christiani [...].
(Nat. I, VIII, 11)

Autor miał na myśli rzymską religię tradycyjną¹, judaizm i chrześcijaństwo², przez jednych zwane sektą („sectam istam”, Apol. XXI, 1), przez innych zabobonem („monstruosa superstitio”³, Nat. I, XI, 1). Zrozumienie ich wzajemnych powiązań pozwoli odpowiedzieć na istotne dla nas pytania, jakie były relacje pogan i chrześcijan oraz czy istniała zależność między formą kultu a obowiązkami państwowymi. Innymi słowy, czy chrześcijanie, wielbiąc Boga Jedyne, mogli, jak chciałby Tertulian, być zarówno idealnymi wyznawcami Chrystusa, jak i dobrymi obywatelami?

Poganie widzieli w religii chrześcijańskiej przede wszystkim sektę żydowską, niegodną uwagi⁴. Chrześcijanie, dopóki byli związani z gminą żydowską, mogli korzystać z tego samego statusu uznania odmienności praw, obyczajów i religii, z którego korzystali Żydzi nawet po stłumieniu powstania i zniszczeniu świątyni⁵. Lecz kiedy konflikty zaczęły narastać i Izraelici rozprawiali się coraz brutalniej z odstępcami, mordując ich skrycie⁶, nastąpiło zerwanie i oddzielenie się Kościoła od Synagogi⁷.

¹ Tertulian wymienia jeszcze religie Grecji i Egiptu, wchłonięte niejako przez Rzym: „etiam deos Graeciae Roma sollicitavit, ubi saltem Aegypti et ipsi [...] privati curiosae religionis?” (Nat. I, VIII, 12–13).

² Por. Scorp. X, 10: Tertulian z dumą nazywa chrześcijaństwo trzecim rodzajem religii: „genus tertium”.

³ Tacitus, *Annales*, XV, 44: autor nazywa chrześcijaństwo „exitibilis superstitio”. Por. C. Plinius Caecilius Secundus Minor, *Epistulae* X, 96: uważa religię chrześcijan za „prava et immodica superstitio”.

⁴ Por. Apol. XXI, 1–2. Zob. E. Wipszycka, *Prześladowania w państwie rzymskim*, [w:] *Męczennicy*, red. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Warszawa 1991, s. 16.

⁵ Zob. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 17. Por. M. Jaczynowska, *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, „Vox Patrum” 11–12, 1991–1992, z. 20–23: „judaizm [...] był od dawna uznany za religio licita”. Por. Apol. XXI, 1: „retractetur, quasi sub umbraculo insignissimae religionis, certe licitae, aliquid propriae praesumptionis [ista secta] abscondat”.

⁶ Chodzi nie tylko o męczeństwo św. Szczepana w 36/37 r. i św. Jakuba w 62 r., ale także o morderstwa popełniane skrycie w synagogach, co Tertulian komentował: „synagogae Iudeorum fontes persecutionum” (Scorp. X, 10).

⁷ Por. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 17.

Odlączenie się od gminy żydowskiej spowodowało, iż Kościół został wystawiony na bezpośrednie ataki ze strony pogan. Podstawą konfliktów były różnice na tle religijnym między chrześcijaństwem opartym na wierze, a więc na relacji osobowej i emocjonalnej wobec Boga, a religią rzymską opartą na kulcie, czyli na „udziale w uroczystościach i ofiarach na cześć bóstw”⁸:

Nos vero in totum aversamur.
(Nat. I, X, 49)

Państwowy kult religijny miał wymiar społeczny i prawny. Zadaniem rzymskiej religii tradycyjnej było od czasu cesarza Augusta zachowanie „pax deorum” dla zagwarantowania pomyślności miasta, państwa i jego obywateli⁹. Rzym tak związany z kultem religijnym ingerował w życie codzienne, obyczaje, instytucje, uważając tradycyjną religię za ostoję ładu i pomyślności państwa¹⁰. Świadectwem owej ingerencji były edykty cesarskie o obowiązku uczestniczenia w uroczystościach religijnych¹¹. W czasach Tertuliana możemy zauważyć, iż polityka religijna państwa również wywierała presję na życie prywatne obywateli, zmuszając ich do udziału w oficjalnym kulcie¹². Wypełnienie owego obowiązku było jednak sprzeczne z zasadami religii chrześcijańskiej, która nakazywała wystrzeganie się bałwochwalstwa i kultu demonów (Idol. XIV–XV). Nic dziwnego, że przymus uczczenia decennaliów cesarza Septymiusza Sewera, (193–211) celebrowanych w Afryce w 202 r.¹³, wywołał sprzeciw wyznawców Chrystusa, szanujących władcę, ale w granicach („caesari, quae in nummo est”, Idol. XV, 3–4) określonych przez „disciplina et regula fidei”¹⁴. Wskutek nieobecności

⁸ *Ibidem*, s. 18. Por. Nat. I, XI, 1: „Nec tantum in hoc nomine rei desertae communis religionis, sed superductae monstruosae superstitionis”.

⁹ T. Kaczmarek, *Świat rzymski w ocenie chrześcijan Kartaginy*, „Vox Patrum” 17, 1997, z. 32–33, s. 66. Por. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 34: autorka podaje jako przyczynę prześladowania chrześcijan z Lyonu żądę odwetu za nieszczęścia, jakie spadły na imperium – ataki barbarzyńców, którzy znaleźli się pod Akwileją, oraz epidemię dżumy, którą żołnierze rzymscy przynieśli z wojny z Partami: „Barbarzyńcy i dżuma zostali przyjęci jako [...] dowód gniewu bogów, naruszenia *pax deorum* [...], dotychczas cechującego stosunki między ludźmi a bóstwami”.

¹⁰ Por. S. Stabryła, *Criticism of the Pagan Religion in Prudentius' Peristephanon*, „Analecta Cracoviensia” 34, 2002, s. 433: „the conflict between the followers of Christ and their enemies, whose claim to torture and murder Christians is based on the Power of the State”.

¹¹ *Ibidem*. Por. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 65: „Od połowy III w. podstawę prawną [kultu] określały edykty cesarskie”; s. 41: edykt cesarza Decjusza o uroczystościach religijnych z okazji 1000-lecia założenia Rzymu miał charakter ogólnopaństwowy – został rozesłany do namiestników prowincji pod koniec 249 lub na początku 250 r. Podobny charakter miały prześladowania wywołane wskutek niewypełnienia reskryptu. Por. T. Kaczmarek, *op. cit.*, s. 32.

¹² Por. M. Jaczynowska, *op. cit.*, s. 197–199; E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 33–35; T. Kotula, *Septymiusz Sewer. Cesarz z Lepcis Magna*, Wrocław 1987, s. 129–134: większość badaczy zgadza się, iż cesarz Septymiusz Sewer prześladował chrześcijan, natomiast co do wydanego przez niego edyktu zabraniającego konwersji na katolicyzm i judaizm nie mają ostatecznej pewności, ale raczej podważają wiarygodność tego edyktu, tym bardziej że, jak podkreśla M. Jaczynowska (*op. cit.*, s. 199), Żydzi w czasach Septymiusza Sewera mieli swobodę religijną. Por. Aelius Spartianus, *Vita Severi* XVII, 1.

¹³ Por. M. Jaczynowska, *op. cit.*, s. 199.

¹⁴ Por. Idol. XV, 8: „Igitur quod attineat ad honores regum vel imperatorum, satis praescriptum habemus, in omni obsequio esse nos oportere secundum apostoli praeceptum subditos magistratibus et principibus et potestatibus, sed intra limites disciplinae”.

chrześcijan na decennaliach doszło do lokalnych, ale bardzo gwałtownych prześladowań w Afryce i w Aleksandrii; nie jest oczywiste, czy cesarz zarządził je z własnej woli, czy też skutek rozruchów tłumu¹⁵. W każdym razie niepodporządkowanie się władcy, którego wola była najwyższym prawem obowiązującym w życiu publicznym¹⁶, stało się pretekstem do zarzucenia wiernym wrogiej postawy wobec kultu władcy, a zatem także wobec państwa, i spowodowało represje¹⁷. Młodzi chrześcijanie znaleźli się w trudnym położeniu. Taktyka wymuszania udziału w oficjalnym kulcie zawsze godziła w Kościół. Groziło mu więc nie tylko prześladowanie, lecz także wewnętrzny podział na „martyres”, którzy zostali przy Chrystusie, i na „lapsi”, ludzi słabych, którzy wskutek tortur i groźby śmierci zapierali się go (Apol. XXVII, 3), co powodowało upadek moralny i zamęt wśród wiernych¹⁸. Oficjalny kult szerzący idolatrię był dla chrześcijan nie do przyjęcia w myśl zasady, że nie można służyć dwóm panom („Nemo enim potest duobus dominis servire”, Spect. XXVI, 4)¹⁹. Tego właśnie nie mogli zrozumieć poganie, dla których istotą religii był udział w uroczystościach i ofiarach na cześć bóstw. Całe życie społeczne było przeniknięte kultem – tak święta państwowe, jak i rodzinne zaczynały się od składania ofiar i modłów (Spect. VII, 3; Idol. XVI, 1–3). Życie religijne, publiczne i prywatne, było w opinii pogan tak ze sobą związane, że odrzucenie oficjalnego kultu uniemożliwiało wręcz uczestniczenie w życiu zbiorowym²⁰. Odmawianie uczestnictwa w obrzędach było uznawane za ateizm („sacrilegium”) i miało groźne skutki dla wszystkich, gdyż mogło ściągnąć gniew bogów, manifestujący się najczęściej różnymi kataklizmami i epidemiami²¹. To zagrożenie wzbudzało zrozumiały lęk i coraz większą nienawiść wobec chrześcijan. Przykładem jej eskalacji była bardzo gwałtowna reakcja zawziętego tłumu, domagającego się prześladowań w Lyonie pod pretekstem odwetu za klęski żywiołowe (Apol. XXXVII, 2).

Prześladowania w Afryce w 202–203 r. prawdopodobnie nie wynikały z inicjatywy samego cesarza²². Ważną rolę odegrali w nich nadgorliwi urzędnicy, być może oba-

¹⁵ W Kartaginie zginęła Perpetua i Felicita, a w Aleksandrii stracono Leonidasa, ojca Orygenesesa. Septymiusz Sewer mógł otoczyć opieką chrześcijan, ale tylko tych pochodzących ze znakomitych rodów.

¹⁶ Por. L. Piotrowicz, *Dzieje rzymskie*, Warszawa 1934, s. 754: cesarz jest ponad prawem („princeps legibus solutus”), jego wola ma znaczenie prawa („quod principi placuit, legis habet vigorem”).

¹⁷ Zob. A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I, Leipzig 1924, s. 275–278.

¹⁸ Por. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 1.

¹⁹ Por. Mt 6, 24.

²⁰ Zob. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 19.

²¹ *Ibidem*, s. 20. Z drugiej strony, to modlitwy chrześcijańskich żołnierzy uratowały XIII legion Marka Aureliusza przed suszą w 171 r.: „Marcus quoque Aurelius in Germanica expeditione Christianorum militum orationibus ad Deum factis imbres in siti illa impetravit” (Scap. IV, 6). Por. Cassius Dio, *Historia Romana* LXI, 9. Por. A. Harnack, *op. cit.*, I, s. 581.

²² Tertulian nie wypowiada się jednoznacznie. Scap. IV, 6: „clarissimas feminas et clarissimos viros Severus, sciens huius sectae esse, non modo non laesit, verum et testimonio exornavit, et populo furenti in nos palam restitit”. Apol. XXXVI, 4: autor traktuje cesarza jak prześladowcę i wroga, którego chrześcijanie nie nienawidzą, ale modlą się za niego, w myśl chrześcijańskiej powinności modlenia się za wrogów. Por. Scap. V, 3; mowa jest o oskarżeniach żołnierzy i wrogów chrześcijan: „parce provinciae, quae visa intentione tua obnoxia facta est concussionibus et militum et inimicorum suorum cuiusque”.

wiający się wściekłości pogańskiego tłumu²³, który nienawidził wiernych z powodu odmienności obyczajów, moralności i religii dającej osobowy kontakt z Bogiem²⁴:

Quotiens etiam praeteritis vobis suo iure nos inimicum vulgus invadit lapidibus et incendiis?

(Apol. XXXVII, 2)

W odpowiedzi na „nagonkę” ze strony władz prześladowających Kościół Tertulian wykazuje, że da się pogodzić postawę idealnego chrześcijanina z obowiązkami dobrego obywatela, tzn. uległego prawom i posłusznego władcy („Romani imperii antistites”, Apol. I, 1). W dwóch księgach *Ad nationes*, w *Apologeticum* i w *Ad Scapulam* apologeta stara się odeprzeć zarzuty niełojalności chrześcijan wobec państwa i jego polityki oraz zarzut szkodliwości i wrogości ich religii.

Jak wynika z listu Pliniusza do cesarza Trajana²⁵ (98–117), podstawą do oskarżenia chrześcijan („Titulus laesae augustioris maiestatis”, Apol. XXVIII, 3) była odmowa złożenia ofiary bogom, a dopiero w drugiej kolejności władcy, z czego wniossek, że prześladowanie miało przede wszystkim podłoże religijne, a nie polityczne. Kult cesarza dotyczył głównie elit i Rzym nie nakładał na zwykłych obywateli obowiązku oddawania czci cesarzom, aczkolwiek zawsze było to mile widziane²⁶.

Tertulian w *Apologeticum* XXIX, 4 pisze, że powodem oskarżenia była obraza majestatu władcy („secundum titulum laesae augustioris maiestatis”, Apol. XXVIII, 3). Oskarżenie to było spowodowane odmową złożenia przysięgi na geniusz cesarza albo odmową uczestniczenia w składaniu ofiar w jego intencji²⁷. Zatem występek obrazy religii był powiązany z oskarżeniem o obrazę cesarza. Z *Apologeticum* XXXV, 5 wynika, że dla oskarżycieli był to po prostu podwójny „crimen laesae maiestatis”.

²³ Zob. C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96: „conquirendi non sunt; si deferantur et arguantur, puniendi sunt”. Por. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 33–35; s. 65: „w procesach przeciwko chrześcijanom oskarżenia najczęściej pochodziły od prywatnych ludzi, a całkiem osobiste antypatie musiały odgrywać wielką rolę”. Zob. Cor. I, 5: apologeta jako montanista stwierdza, że winni udręki chrześcijan byli przede wszystkim lokalni urzędnicy, którzy wskutek represji przerwali im okres pokoju i szczęśliwości („tam bonam et tam longam pacem”). Por. M. Jaczynowska, *op. cit.*, s. 200: autorka stwierdza, że w Afryce, pod rządami namiestnika Scapuli P. I. Tertullusa (211–213) miały miejsce prześladowania, mimo iż panował wówczas cesarz Karakalla (211–217), bardzo tolerancyjnie nastawiony wobec chrześcijan. Zob. Scap. IV, 3: autor podaje, że wśród namiestników byli i tacy, którzy podpowiadali chrześcijanom, co mają mówić w czasie procesu, aby uzyskać wolność (Cincius Sever). Niektórzy w obliczu tłumu wydawali wyrok skazujący, ale potem wypuszczali skazańców (Vespronius Candidus, legat Augusta w Numidii w latach 191–192). Jeszcze inni nie zmuszali do składania ofiar człowieka złamanego na torturach (C. I. Asper, prokonsul Afryki w latach 200–210). Działo się tak dlatego, że namiestnicy mieli ostateczne prawo orzeczenia kary śmierci, innej kary lub zwolnienia więźnia. (E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 62–63).

²⁴ E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 19.

²⁵ C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96: „Qui negabant esse se Christianos aut fuisse, cum preeunte me deos appellarent et imagini tuae, quam propter hoc iusseram cum simulacris numinum adferri, tunc ac vino supplicarent, praeterea maledicerent Christo, quorum nihil cogi posse dicuntur, qui sunt revera Christiani, dimittendos esse putavi”.

²⁶ E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 27–28.

²⁷ Por. Minicius Felix, *Octavius* XXIX, 5.

Obowiązek złożenia ofiary za zdrowie władcy oraz wyrzeczenie się Chrystusa²⁸ był dla władz pewnym ułatwieniem w prześladowaniu chrześcijan:

[...] nos pro salute imperatoris sacrificare cogatis, et imposita est tam vobis necessitas cogendi, quam vobis obligatio periclitandi.
(Apol. XXVIII, 2)

Wystarczyło, by cesarz lub jego namiestnik zażądał od wiernych złożenia ofiary za pomyślność bogów i cesarza, a sytuacja stawała się klarowna – albo ją składali (pod przymusem, ze strachu – tzw. „lapsi”), albo odmawiali, co było jednoznaczne z przyznaniem się do winy i kończyło się skazaniem oraz ogłoszeniem wyroku śmierci²⁹. Tertulian opisuje adekwatną sytuację na przykładzie wiernego żołnierza, który odmówił uczestniczenia w tryumfie władcy, nie zakładając na głowę wieńca – symbolu rozwiązłości i bałwochwalstwa (Cor. I, 2–4). Oczywiście jego jedyną winą było wyznanie, iż jest chrześcijaninem (Cor. I, 2). Obowiązek wobec Boga był istotniejszy od ocalenia życia za cenę oddania czci bogom i cesarzowi, dodajmy, pod przymusem (Apol. XXVII, 1). System przesłuchań, często z użyciem tortur, zmierzał do wydobywania zeznań albo do ich zmiany po to, by odciągnąć wiernych od Boga i religii, zwanej przez pogan zgubnym zabobonem („prava et immodica superstitio”³⁰). Tertulian w *Apologeticum* sprzeciwia się tego typu procedurom i traktowaniu chrześcijan jak najgorszych przestępców bez prawa do obrony. Udowadnia, że zarzut „crimen laesae maiestatis” w odniesieniu do wyznawców Chrystusa był bezpodstawny i wynikał z nieznajomości zasad i praktyki życia chrześcijańskiego³¹.

Zdaniem apologety, to właśnie wyznawcy Chrystusa otaczają cesarza czcią o wiele większą niż poganie: („religio atque pietas Christiana in imperatorem”, Apol. XXXIII, 1). Źródłem ich troski są chrześcijańska miłość i szacunek, który bierze się z szacunku do Boga – jako najważniejszego w hierarchii. Władca jest dopiero pierwszy po Bogu:

[...] colimus ergo et imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum; et quidquid est a Deo consecutum est, solo tamen Deo minorem [...].
(Scap. II, 7³²)

Tertulian słusznie zauważa i podkreśla, iż rządzący jako „ministri Dei”³³ podlegają Bogu, zatem nie są oni ani bezkarni, ani wszechmocni, lecz przeciwnie – mają swoje obowiązki względem Stworzyciela i ludzi. Źródłem tych poglądów jest przeświadczenie, że wszelka władza dana jest od Boga („non sit potestas nisi a Deo”, Scor. XIV, 1)³⁴. Świadomość wybraństwa przez Boga, a zatem i boskości władcy, powoduje, że chrześ-

²⁸ C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96.

²⁹ Por. *Passio Perpetuae; Acta martyrum Scyllitanorum*, ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Oxford 1972.

³⁰ C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96.

³¹ R. Stawinoga, *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002, s. 73.

³² Por. Apol. XXX, 1: „a [Deo] sunt secundi, post [Deum] primi”.

³³ Rz 13.

³⁴ Tertulian przytacza słowa apostoła Pawła (Rz 13, 1–7) uznające cesarza rzymskiego za władcę i za pomazańca bożego: „regem quidem honorandum, ut tamen tunc rex honoretur, cum suis rebus insistit” (Scorp. XIV, 3).

cijanie okazują cesarzowi należną mu cześć („noster [...] Cesar, a nostro Deo constitutus”, Apol. XXXIII, 1). Na politycznych przekonaniach chrześcijańskich pisarzy III wieku, Tertuliana i św. Cypriana, zaważyły poglądy monarchistyczne św. Pawła³⁵, iż należy być lojalnym wobec państwa rzymskiego. Chociaż władza cesarza nad narodami jest dana cesarzowi „z góry” („iudicium Dei suspicimus in imperatoribus”, Apol. XXXII, 2), to jednak wcale nie umniejsza jego imienia i nie odbiera mu czci ze strony chrześcijan („grande et hoc nomen est, quod a Deo traditur”, Apol. XXXIII, 3). Chrześcijanin, w przeciwieństwie do pogan przypisujących władcy boskość, by się mu przypodobać, jest wolny i jego szacunek dla „imperatora” wypływa z bezinteresownej postawy, której nie można wymusić ani poprzez strach, ani ewentualne korzyści (Apol. XXX, 7³⁶). Tertulian polemizuje w ten sposób z poglądami pogan, iż chrześcijanie są wyłącznie koniunkturalistami, czczącymi cesarza w obawie przed karą za „uchybianie majestatowi władzy” („titulus laesae augustioris maiestatis”, Apol. XXVIII, 3), szczególnie przez odmowę składania przepisanych ofiar za jego zdrowie („pro salute imperatoris”, Apol. XXVIII, 2) czy przysięgi na jego bóstwo („per unum genium Caesaris”, Apol. XXVIII, 4)³⁷.

Dlaczego idealni chrześcijanie nie czczą „genius Caesaris” na równi z Bogiem (Apol. XXXII, 2–3)? Geniusz – wyjaśnia pisarz – to nic innego jak „daemonium” (Apol. XXII, 1), czyli demon zawsze pragnący zła i służący złemu (Apol. XXII, 3–5). Chrześcijanie, których intencje są czyste, nie zaklinają się na demony, mogą je jedynie wypędzać (Apol. XXIII, 6–7; Apol. XXXII, 3)³⁸. Wniosek stąd, że bogowie-demony są poddani ich woli, nie zaś odwrotnie (Apol. XXIII, 8). Dlatego chrześcijanie, ilekroć chcą wyprosić jakieś łaski, modlą się nie do bogów, ale do Boga, powierzając Jego opiece dobro państwa, szczęście i zdrowie cesarzy („pro salute imperatorum Deum invocamus”, Apol. XXX, 1). Tertulian uważa, że chrześcijanie, uznając cesarza za władcę, drugiego po Bogu, nie popełniają żadnego grzechu ani przestępstwa (Apol. XXX, 1). Bóg jest wszechmocny i wieczny, natomiast władza cesarska ma swój kres wyznaczony właśnie przez Niego (Apol. XXX, 2). Chrześcijanie, czcząc i szanując cesarza, mają też świadomość, że majestat jego władzy podlega i zależy od Pana („maiestatem Caesaris infra Deum”, Apol. XXXIII, 2). Apologeta twierdzi, jak wszyscy chrześcijanie, że w człowieku nie można czcić Boga (Apol. XXXIII, 3). Nazywanie cesarza Bogiem byłoby zresztą szyderstwem albo też pragnieniem śmierci władcy („maledictum est ante apotheosin deum Cesare nuncupare”, Apol. XXXIV, 4). A tacy „pochlebcy” cesarza, uważa pisarz, rzeczywiście zasługiwali na karę (Apol. XXXV,

³⁵ R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 75, przyp. 26.

³⁶ Por. Apol. XXVIII, 5; Scor. XIV, 1: Tertulian ironizuje, że władza jest dana od Boga, by ludzi prowadzić w dobrym kierunku. Jeśli ktoś czyni dobrze (scil. Christianus), to nie musi się obawiać skazania na daremne męczeństwo („occasio frustrandi martyrii”): „Dei ergo ministra est tibi in bonum. Si vero malum facias time”.

³⁷ R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 74.

³⁸ Por. Scap. IV, 5: „quanti honesti viri (de vulgaribus enim non dicimus) aut a daemoniis aut valetudinibus remediati sunt! Ipse etiam Severus, pater Antonini, Christianorum memor fuit. Nam et Proculum Christianum, qui [...] eum [...] aliquando curaverat, requisivit et in palatio suo habuit usque ad mortem eius”.

13)³⁹. Chrześcijanie są przyjaciółmi cesarzy, uważają ich za swych panów („dominus”) i ojców („pater patriae”). Podkreślają w ten sposób wolność osobistą (Apol. XXXIV, 1) oraz to, że ich jedynym panem, dla którego gotowi są kochać i umierać, jest Bóg (Scorp. XIV, 2–3). Miłość do Pana stoi ponad umiłowaniem ojczyzny, władców, rodziny, a nawet własnej duszy („super deum diligere nec animam licebit”, Scorp. XIV, 3). Chrześcijanie kochają i wielbią Boga, starają się również o czyste serca, by móc wyprasać jeszcze większe łaski dla władców (Apol. XXXIII, 2). Jedyną ich winą, stwierdza Tertulian, jest to, że Bóg, którego czczą, nie jest bogiem Rzymian (Apol. XXIV, 10).

Apologeta zwraca uwagę na wielkie zakłamanie rządzących, którzy nie dostrzegają, że kult ich boskości rozpowszechniony jest najbardziej wśród „zdrajców ojczyzny” (Nat. I, XVII, 4) albo wśród spiskowców, dokonujących zamachów na ich życie (Apol. XXXV, 8–10). W przeciwieństwie do nich, chrześcijanie nie są ani buntownikami, ani mordercami „imperatorów”, nie są też nieprzyjaciółmi państwa⁴⁰. Ich cześć dla cesarza wynika ze szczerej postawy („sine monitore”, Apol. XXX, 4), czego dowodem są modlitwy o zdrowie i pomyślność władców (Apol. XXXI–XXXII).

Modlitwy płyną prosto z serca („de pectore oramus”, Apol. XXX, 4). O co modlą się „nieprzyjaciele cesarzy” (Apol. XXXV, 5) i „wrogowie rodzaju ludzkiego” (Apol. XXXVII, 8)? Proszą o to, czego życzą sobie bliźni („quaecumque hominis vota sunt”, Apol. XXX, 4): o szczęśliwe życie („vita prolixa”), spokojne rządy („imperium securum”), bezpieczne domy („domus tuta”), dzielne wojsko („exercitus fortis”), wierny senat („senatus fidelis”), uczciwy naród („populus probus”) oraz o pokój na ziemi („orbis quietus”). Trudno powiedzieć, dlaczego chrześcijanie modlą się szczerze o jak najdłuższe rządy Rzymu. Istniało prawdopodobnie wśród wiernych przeświadczenie, które towarzyszyło również Tertulianowi, iż Rzym będzie istniał tak długo, jak istniał będzie świat:

[...] alia maior necessitas nobis orandi pro imperatoribus [...] pro omni statu imperii rebusque Romanis, qui vim maximam universo orbi imminentem ipsamque clausulam saeculi acerbitates horrendas comminantem Romani imperii commeatu scimus retardari [...]. (Apol. XXXII, 1)

Cum enim concutitur imperium, concussis etiam ceteris membris eius, utique et nos, licet extranei a turbis, in aliquo loco casus invenimur. (Apol. XXXI, 3)

Zdaniem Kartagińczyka, istnienie imperium stało się niejako gwarancją oddalającą apokaliptyczne wizje końca świata⁴¹. Chciał on, by Rzym trwał jak najdłużej („Romanae diuturnitati favemus”, Apol. XXXII, 1). Trzeba dodać, że Rzymianom znane były epitety „wiecznego miasta”, rodem z Apokalipsy⁴², takie jak „wielka nierządnicą”⁴³ albo „bestia”. Pesymistyczne nastroje wśród chrześcijan musiały się z czasem pogłę-

³⁹ Aelius Spartianus, *Vita Severi* XV.

⁴⁰ R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 78.

⁴¹ *Ibidem*: autor dostrzega w poglądach Tertuliana na Rzym pewną nowość – apologeta nie pragnie zagłady „apokaliptycznej bestii”, lecz dostrzega w nim „ostoję świata”.

⁴² Ap 13; 17. Por. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 29.

⁴³ Por. Rz 1, 24–31.

biać, skoro w dziele Prudencjusza *Peristephanon* (II 445–484) św. Wawrzyniec modli się o łaskę miłosierdzia dla Rzymu⁴⁴. Tertulian daleki jest od apokaliptycznych wizji końca „wiecznego miasta”. Kierując się trwałością i pomyślnością państwa, nakłada na wiernych ewangeliczny nakaz modlitwy nie tylko za wszystkich rządzącymi, lecz także o pokój powszechny w państwie („orate pro regibus et pro principibus”, Apol. XXXI, 3). Taką postawą udowadnia, że chrześcijanie kierują się nie tylko zdrowym rozsądkiem, co często negowano⁴⁵, ale także biorą odpowiedzialność za losy państwa i każdego człowieka z osobna. Tertulian poświęca temu problemowi osobny rozdział (Apol. XXXII) – prawdopodobnie dlatego, że poganie zarzucali chrześcijanom tendencyjność w głoszeniu końca świata i działanie na niekorzyść imperium. Największą ich zbrodnią było, zdaniem pogan, odrzucanie dotychczasowych powinności wobec państwa i rodziny⁴⁶ na korzyść promowania dziewictwa, wstrzemięźliwości seksualnej w małżeństwie, postów i męczeństwa (tematyka ta dominuje w większości montanistycznych tekstów Tertuliana⁴⁷). Z punktu widzenia rozwoju duchowego w kierunku świętości postępowanie chrześcijan czasów „spełnionej apokalipsy”, wydaje się jak najbardziej uzasadnione i zgoła nieszkodliwe dla państwa. Motyw pochwały męczenników pojawia się również u poety Prudencjusza⁴⁸ w jego wizji ludzi Kościoła idących w blasku chwały⁴⁹. Można się pokusić o stwierdzenie, że prześladowania i cierpienia chrześcijan stawały się dla nich motywacją do promowania postaw kontestujących życie i jego uroki bez Boga:

Pro tanta innocentia, pro tanta probitate, pro iustitia, pro pudicitia, pro fide, pro veritate,
pro Deo vivo, cremamur [...].
(Scap. IV, 8)

Jeśli mogłoby to być szkodliwe, to raczej dla jedności Kościoła zagrożonego zbyt dużym radykalizmem, zwłaszcza w kwestii praktykowania męczeństwa, zaostrenia przepisów o postach i o grożącej zanikiem rodziny abstynencji seksualnej w małżeństwach. W czasach Tertuliana Kościół sam powziął decyzje o złagodzeniu pewnych praktyk zbyt surowych dla większości wiernych, co poskutkowało stworzeniem przez Kartagińczyka własnej sekty – tertulianistów.

Zdaniem apologety, poganie uważają chrześcijan za wrogów państwa (Apol. XXXV, 1–5), gdyż nie czczą oni cesarza jako Boga i preferują odmienny styl życia⁵⁰, głosząc rychłe nadejście końca świata. Nie uznają również władzy świeckiej, gardząc jej nakazami i nie wypełniając obowiązków patriotycznych, takich jak udział w oficjalnym kulcie.

⁴⁴ Zob. S. Stabryła, *Criticism of the Pagan Religion...*, s. 435; por. s. 436: „St. Laurence's oration [...] concludes with a vision of the reign of the future Christian emperor” (*Peristephanon* II, v. 473–484).

⁴⁵ C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96: „fuerunt alii similis amentiae”.

⁴⁶ E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 28–29.

⁴⁷ *De corona* (211), *De exhortatione castitatis* (211–212), *Scorpiace* (211–212). Zaostrenie nakazów moralnych jest widoczne najbardziej w pismach powstałych po zerwaniu z Kościołem katolickim: *De fuga in persecutione* (213), *De monogamia* (213), *De ieiunio* (213–217), *De pudicitia* (217–222).

⁴⁸ *Peristephanon* II, 265–304.

⁴⁹ Por. S. Stabryła, *Criticism of the Pagan Religion...*, s. 435.

⁵⁰ Por. Orygenes, *Contra Celsum* VIII, 57–70.

Tertulian uważa, że chrześcijanie powinni podporządkować się władcy i wymaganiom państwa, nie żyjąc na marginesie, ale też nie lekceważąc nakazów wiary. Nauka Ewangelii⁵¹, na którą się powołuje („secundum Apostoli”, Idol. XV, 8), implikuje uznanie państwa za organizację dobrą, dlatego należy okazywać władcy szacunek i posłuszeństwo, ale w rozsądnych granicach prawa Bożego: „reddite [...] quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt dei deo” (Idol. XV, 3)⁵². Adolf Deissmann⁵³ dostrzega w tym nakazie wyraźny podział na władzę świecką i religijną. Ów rozdział staje się widoczny, zdaniem uczonego, w zakazie oddawania tego, co boskie, cesarzowi. Nie da się tych sfer rozdzielić, a gdyby nawet, to byłaby to próba zawężenia władzy świeckiej poprzez wyłączenie z jej dziedziny religii – należy dodać, że próby takie były postrzegane przez pogan jako wystąpienie przeciwko władcy i państwu (Apol. XXXV, 1). Tertulian uważa, że chrześcijanie postępują słusznie, oddając cesarzowi wyłącznie to, co cesarskie (Idol. XV, 3). Ma na myśli monetę czynszową, na której jest podobizna cesarza („imagine[m] caesaris – caesari” Idol. XV, 3). W świetle prawa płacenie podatków jest powinnością chrześcijan, ale poza tym cesarzowi nic się nie należy – ani uczty, ani libacje, ani kadzidła (Apol. XXXV, 2–5). Chrześcijanie mają obowiązek oddawania czci jedynie Bogu (Idol. XV, 3–4)⁵⁴. Istotą chrześcijaństwa jest uczestniczenie w prawdziwym kulcie – bez kadzideł, libacji, lamp i liści wawrzynu – wyłącznie poprzez ofiarowanie Bogu piękna dusz i ciał (Cult. II, III, 2). Podobnie jest z udziałem w uroczystościach cesarskich. Ze względów moralnych chrześcijanie nie mogą w nich uczestniczyć, ale to nie powód, by nazywać ich wrogami („publici hostes”, Apol. II, 7), czczą bowiem cesarza w swych sercach, zachowując czystość („pudicitia”), skromność („verecundia”) i umiarkowanie („modestia”). W przeciwieństwie do nich poganie są hipokrytami, gdyż to właśnie spośród nich wywodzi się najwięcej nieprzyjaciół cesarzy: niewdzięczny plebs (Apol. XXXV, 7), nieszczerzy senatorowie i nielojalni ekwici (Apol. XXXV, 8), nie mówiąc o dowódcach (Pescenniusz Niger i Klodiusz Albinus) toczących z Septymiuszem Sewerem walkę o władzę (Apol. XXXV, 9).

Wnioski

Zatem chrześcijanie, obchodząc uroczystości w sercu – skromnie („casti”), uczciwie („probi”), bez pijaństwa („sobri”), bez ozdabiania drzwi wawrzynem i lampami, jak nakazywał oficjalny kult (Apol. XXXV, 4–5) – nie musieli być wrogami państwa („hostes principum Romanorum”, Apol. XXXV, 5). Zdarzało się natomiast, że byli oni bardzo często oskarżani i skazywani za winy, których nie popełnili, takie jak: kazirodztwo („incesta”) czy zabijanie dzieci („infanticidia degustare”, Apol. II, 5⁵⁵); celem tych oskarżeń było zniesławienie ich dobrego imienia⁵⁶. Dziewice były przed skazaniem

⁵¹ Rz 13, 7.

⁵² Por. Mt 22, 21: „Reddenda sunt Caesari quae sunt Caesaris”.

⁵³ A. Deissmann, *Licht vom Osten*, Tübingen 1909, s. 184.

⁵⁴ Por. Idol. XIII.

⁵⁵ Por. Nat. I, XV–XVI.

⁵⁶ Por. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* V, 1: chrześcijanie z Lugdunum, którzy wyrzekli się Boga, zostali skazani jako bandyci na pośmiewisko pogan.

pozbawiane czci, co było dla nich hańbą gorszą niż śmierć („ad lenonem damnando Christianam potius quam ad leonem [...] apud nos atrociorem omni poena et omni morte reputari”, Apol. I, 12)⁵⁷. Tertulian podkreśla te szczegóły, zwracając uwagę, że chrześcijanie – będąc lojalnymi obywatelami wolnego państwa (Apol. XXXV, 5), w którym prawo jest przestrzegane w myśl zasady „salus rei publice suprema lex” – byli sądzeni jak najgorsi bandyci, bez prawa do obrony i bez specjalnego śledztwa mającego udowodnić zbrodnię lub powstrzymać przed niesprawiedliwym wyrokiem (Apol. II, 2–3)⁵⁸. Jedyną ich winą było przyznanie się do Chrystusa („solius nominis crimen est”, Apol. II, 20)⁵⁹ oraz upór w czasie śledztwa („ipsa illa obstinatio”, Apol. I, 15)⁶⁰. Tertulian, kwestionując prawomocność ustawy przeciwko chrześcijanom, wykorzystuje swą wiedzę prawniczą, twierdząc, że nie wolno karać wyłącznie za przekonania polityczne czy religijne⁶¹. Apologeta podaje jako przykład niejakiego Pudensa prokonsula z 211 roku, który zaniechał przesłuchania chrześcijanina i podarł protokół, dowiedziawszy się, iż człowiek ten został oskarżony wskutek nadużycia władzy („concussio”, Scap. IV, 3). Kartagińczyk zarzuca „stróżom prawa” przekonany o swej sprawiedliwości przekraczanie zasad prawa („perversitas”, Apol. II, 14):

[...] praevaricaris in leges.
(Apol. II, 17)

Jego krytyka „uderza w istotę prawa, którego zasadą jest równość w odniesieniu do wszystkich obywateli. Wiadomo, że, jeśli jest inaczej, „zachodzi sprzeczność z prawem natury, będącym najwyższą normą prawa ludzkiego, którego jedyną racją jest nie wola prawodawcy [...], lecz wewnętrzna jego słuszność”⁶².

*

Tertulian podkreśla bezprzedmiotowość oskarżenia chrześcijan o obrazę religii („secundum sacrilegium convenimur”, Apol. XXXV, 5), ponieważ wierzą oni w Boga Jedyne (Apol. XVII, 1–2).

Argumentują swoją wiarę tym, że Bóg jest wieczny, bez początku i bez końca, a bogowie, jak wszystkie stworzenia, rodzą się z różnych elementów świata (Nat. II, III, 1). Nie są zatem ani nieśmiertelni, ani doskonali. Zależą od Stwórcy i w hierarchii stoją od Niego niżej⁶³. Dlatego chrześcijanie uważają kult bogów za bałwochwalstwo, a idolatrię za grzech największy – za zdradę Najwyższego (Idol. I, 3). Dla wyznawców

⁵⁷ Zob. R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 81.

⁵⁸ Zob. M. Babiński, *Apologetyk Tertuliana*, „Roczniki Humanistyczne” t. 45, 1997, z. 3, s. 57–114.

⁵⁹ Por. Nat. I, III, 1: „apparet omne in nos crimen non alicuius sceleris sed nominis dirigi”.

⁶⁰ Por. C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96: „neque enim dubitabam, quaecumque esset, quod faterentur, pertinaciam certe et inflexibilem obstinationem debere puniri”. Por. Apol. II, 6; *Acta Martyrum Scillitanorum* IX–X: „Vestia dixit: Christiana sum. Secunda dixit: Quod sum, istud volo esse”. Zob. E. Wipszycka, *Prześladowania...*, s. 30: „to, co chrześcijanie mieli do powiedzenia o religii pogańskiej, jeśli im na to pozwolono, brzmiało jak najgorsze bluźnierstwo”.

⁶¹ R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 81.

⁶² *Ibidem*, s. 82–83.

⁶³ Widać to w czasie egzorcyzmów, kiedy demony wychodzą z ciała na głos egzorcysty, przyznając, że są demonami (Apol. XXIII, 4).

Chrystusa kult bożków jest nie do przyjęcia, gdyż koliduje z zasadami ich wiary przyjętymi przez chrzest oraz obraża ich Jedyne Stwórcę i Pana. W ten sposób już na samym początku apologeta pokazuje, kto naprawdę obraża religię i Boga. Tertulian stara się też uświadomić poganom, że prawdziwa religia nie może wynikać z niepewnych i subiektywnych mitów (Apol. XII, 2), ale musi być jasna i powszechna, jeżeli chce być własnością wszystkich:

[...] divinitas, si veram retractes, ea definitione est, ut ista neque argumentationis incertis colligatur, neque fabulis indignis contaminetur, neque adoptionibus, passivis iudicetur; haberi enim debet, sicut est, certa, integra, communis, quia scilicet omnium.

(Nat. II, I, 14)

Chrześcijanie dementują wszelkie kłamstwa dotyczące ich religii, gdyż jej jedynym celem jest cześć, jaką mają dla prawdy (Apol. XXI, 27)⁶⁴. Obraz ich Boga nie jest zgodny z wyobrażeniami pogan i Żydów przedstawiających go jako ukrzyżowanego człowieka z głową osła (Apol. XVI, 12), maga i czarodzieja (Apol. XXIII, 12)⁶⁵. Wierni czczą Boga Jedyne, Stworzyciela kosmosu, nieokreślonego, który objawia się im w swych dziełach (Apol. XVII, 4), a także przez świadectwo duszy (Apol. XVII, 4) i autorytet Pisma Świętego (Apol. XX, 4)⁶⁶. Od Żydów, również będących monoteistami, odróżnia ich to, że czczą Boga przez Chrystusa (Apol. XXI, 28) – Słowo wcielone – który przyszedł na świat, aby zbawić człowieka (Apol. XXI, 3). Chrystus udowodnił swą boskość poprzez cuda, między innymi przez wypędzanie złych duchów, które na dźwięk Jego imienia wychodziły z opętanego, a także przez uzdrawianie ślepych, trędowatych i zmarłych. Wyrazem Jego boskiej siły było panowanie nad żywiołami (Apol. XXI, 17–18). Apostołowie głosili Jego naukę słowem i czynem (Apol. XVIII, 2), dając również świadectwo prawdzie przez męczeńską śmierć (Apol. XLIV, 3). Z katolickiego punktu widzenia monoteizm, oparty na zasadach Dekalogu⁶⁷, nie powinien być tożsamy z ateizmem – byłby to zarzut wysoce absurdalny. Jednak w czasach wczesnego cesarstwa chrześcijaństwo nie miało statusu religii uznanej przez państwo na prawach oficjalnego kultu („secta novella”, Apol. XXI, 1). Chrześcijan traktowano z pogardą, jak zwykłą sektę („ista secta”, Apol. XXI, 1) głoszącą dziwny zabobon („monstruosa superstitio”⁶⁸, Nat. I, XI, 1).

„Sacriligium” – dosłownie „świętokradztwo” – było oskarżeniem o obrazę religii (Apol. XXIV, 1), boskości (Apol. XXVII, 1) i majestatu cesarza (Apol. XXVIII, 3) po-

⁶⁴ Apol. XV, 8; XXI, 31. Dążą oni do prawdy, gdyż pragną zbawienia: Apol. XLVI, 8; L, 2.

⁶⁵ Zob. G. Czochara, *Oktawiusz Minucjusza Feliksa – mity i fakty retorycznej konfrontacji chrześcijan i pogan*, „Nowy Filomata” 1, 2001, s. 49: autor zwraca uwagę na prymitywizm i absurdalność tych pomówień ze strony pogan; por. C. Aziza, *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977, s. 112.

⁶⁶ Por. Apol. XXXIX, 3: „Coimus ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere”.

⁶⁷ Zob. Wj 20, 3.

⁶⁸ Por. Publius Cornelius Tacitus, *Annales* XV, 44: autor nazywa chrześcijaństwo „exitiabilis superstitio”. Por. C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96: uważa religię chrześcijan za „prava et immodica superstitio”.

przez odmowę czci politeistycznych bogów państwa rzymskiego⁶⁹, która to cześć była oficjalnym nakazem, czyli rodzajem przymusu. Z powodu odmowy udziału w kulcie nazywano chrześcijan bezbożnikami i świętokradcami (Apol. XXIV, 9)⁷⁰. Nie była to zbrodnia karana prawnie⁷¹, Rzymianie uważali jednak, że bogowie mają prawo do zemsty za doznane zniewagi. Właśnie z ową zemstą łączyli oni częste kataklizmy, powodzie, zarazy itd. W odwecie za nie, na wyraźny wniosek rozwścieczonego tłumu, władze niekiedy karały chrześcijan śmiercią⁷². Stanowisko rzymskie w tej kwestii przedstawiłam we wstępie tego rozdziału. Należy dodać, że cesarze i namiestnicy nie tylko prześladowali fizycznie wyznawców Chrystusa. Cesarz Septymiusz Sewer, za rządów którego pisze Tertulian swoje apologie, miał wydać specjalny zakaz przechodzenia na wiarę chrześcijańską⁷³. Ukazał się on prawdopodobnie w formie reskryptu cesarskiego⁷⁴ i musiał być odbierany przez wiernych jako niesłuszny i sprzeczny z zasadą wolności wyznania („libertas religionis”), stosowaną w imperium wobec wszystkich religii z wyjątkiem chrześcijańskiej⁷⁵. Tertulian rozumie wolność religijną jako tolerancję wobec wszystkich bóstw⁷⁶:

[...] colat alius Deum, alius Iovem; alius ad caelum manus supplices tendat, alius ad aram Fidei manus; alius (si hoc putatis) nubes numeret orans, alius lacunaria; alius suam animam Deo suo voveat, alius hirci [...].
(Apol. XXIV, 5)⁷⁷

Kartagińczyk uważa, iż namiestnicy grzeszą o wiele bardziej, wydając takie zakazy (Apol. XXVIII, 1), niż chrześcijanie, odmawiając składania ofiar ku czci ich bóstw (Apol. XXIV, 5)⁷⁸. Ograniczanie swobody religii prowadzi Tertuliana do postawienia poganom zarzutu bezbożności (Apol. XXIV, 5–6). Jego zdaniem, zwalczając prawdzi-

⁶⁹ Zob. J. P. Waltzing, *Le sacrilège*, [w:] Tertullien, *Apologétique*, texte établi et traduit par J. P. Waltzing, Paris 1971, s. 43.

⁷⁰ Lucius Caecilius Firmianus Lactantius, *Divinae institutiones* V, 9, 13.

⁷¹ Por. J. P. Waltzing, *op. cit.*, s. 43.

⁷² *Ibidem*. Zob. Apol. L, 12: „hoc agite, boni praesides, meliores multo apud populum, si illis Christianos immolaveritis, cruciate, torquete, dammate, atterite nos; probatio est enim innocentiae nostrae iniquitas vestra!”

⁷³ Na temat prześladowań za czasów Septymiusza Sewera zob. Eusebius, *Historia Ecclesiastica* VI 1.

⁷⁴ Aelius Spartianus, *Vita Severi* XVII, 1. Zob. M. Jaczynowska, *op. cit.*, s. 199. Por. J. Daniélou, *Historia Kościoła*, t. I, tłum. M. Tarnowska, Warszawa 1984, s. 121–123.

⁷⁵ M. Jaczynowska, *op. cit.*, s. 199. Por. J. P. Waltzing, *op. cit.*, s. 44: zdaniem autora wolność religijna chrześcijan nie istniała, jedynie poganie mogli czcić bogów uznanych przez oficjalny kult.

⁷⁶ Synkretyzm religijny, tak modny za panowania Aleksandra Sewera (222–235), był o wiele bliższy bałwochwalstwu niż jakakolwiek religia monoteistyczna. Był też zagrożeniem dla chrześcijaństwa mimo owej tolerancji. Zob. *Scriptores Historiae Augustae*, Alexander Severus XXII, 4: „Christo templum facere voluit eumque inter deos recipere”.

⁷⁷ Scap. II, 2: „humani iuris et naturalis potestatis est unicuique quod putaverit colere; nec alii obest aut prodest alterius religio. Sed nec religionis est cogere religionem, quae sponte suscipi debeat”. Por. Vaticanum II, *Dignitas Humana*, s. 2: wartość czci polega na dobrowolności, która zakłada swobodę wyboru religii. Por. Prudentius, *Peristephanon* II: autor wyraża opinię, iż w chrześcijańskim Rzymie nie ma miejsca dla Jowisza (*Peristephanon* II, 465–470). Przyszły cesarz w wizji św. Wawrzyńca będzie chrześcijaninem (*Peristephanon* II, 473–484).

⁷⁸ Prudentius, *Passio S. Vincenti martyris*, [w:] *Peristephanon* V 13–6: autor przedstawia Dacjana jako gubernatora Hiszpanii wymuszającego w imię złych praw („atris legibus”) składanie ofiar mieczem

wego Boga (Apol. XXIV, 2) i zmuszając chrześcijan do zrównania cesarza z Bogiem w czci, dopuszczają się oni „sacrilegium” o wiele bardziej niż wyznawcy Chrystusa, którym to zarzucają (Apol. XXIV, 4), zwłaszcza że prawdziwy Stwórca jest powszechny i sprawiedliwy (Apol. XXIV, 10). Znaczy to, że pragnie On dobra dla wszystkich, ale też karci bez wyjątku tych, którzy na to zasłużyli (Apol. XLI, 3). Apologeta, uosabiając ludzi służących prawdzie (Apol. XV, 8), nie może odpowiedzieć na oskarżenia o nieskładnie ofiar za cesarzy („pro imperatoribus sacrificia non penditis”, Apol. X, 1) inaczej, niż odrzucając wiarę w bogów (Apol. X, 2). Zdaniem Tertuliana, chrześcijanie nie powinni w żaden sposób iść na kompromis z bałwochwalstwem (Apol. XXVII, 1), gdyż nie jest grzechem nieoddawanie czci bogom nieistniejącym (Apol. X, 2). Bogowie są, jak sądzi apologeta, ludźmi – ich pochodzenie jest ziemskie, a nie nadprzyrodzone (Nat. II, VII)⁷⁹. Jako przykład człowieka uważanego za boga Tertulian podaje Saturna (Apol. X, 7)⁸⁰. Skoro rodowód bogów jest ludzki, kwestia kultu nie pozostawia wątpliwości: nie są oni bogami, więc nie mogą odbierać czci (Apol. X, 2–3). Ponadto bogowie są demonami, czyli złymi duchami (Apol. XXIII, 11)⁸¹. Sami wyznają to egzorcystom (Apol. XXIII, 17), a ich świadectwa pomnażają tylko wiarę w Stwórcę i dają wiernym nadzieję zmartwychwstania (Apol. XXIII, 18–19). Zdaniem Tertuliana, chrześcijanie nie powinni służyć demonom („Quae communio Christo et Beliae”⁸², Cor. X, 7) ani nie powinni uczestniczyć w ich ucztach, skoro zasiadają do „wieczery Pańskiej” („non possumus cenam Dei edere et cenam daemoniorum”, Spect. XIII, 4)⁸³. Nie da się czcić Boga i demonów równocześnie. Apologeta stwierdza, że trzeba się zdecydować, kim się jest: jeśli poganinem – można czcić demony, jeśli chrześcijaninem – nie wolno tego robić. Zdaniem pisarza, nikt nie powinien oddawać czci demonom z wdzięczności za to, że istnieje. Cześć z tego powodu należy się wyłącznie Bogu⁸⁴.

Tertulian broni chrześcijan, odwracając słowa oskarżycieli i kontrargumentując. Jego zdaniem, wyznawcy Chrystusa są ludźmi pobożnymi, uczciwymi i sprawiedliwymi. Tych cnót nauczyli się od Boga (Apol. XLV, 1) i to Jego się boją, nie zaś prokonsula (Apol. XLV, 7). Ich moralność jest dużo bardziej rozwinięta niż u pogan, którzy stosują się wyłącznie do litery prawa. Chrześcijanie wiedzą, że nie wystarczy się wystrzegać cudzołóstwa, ale trzeba również walczyć z pożydlivością oczu (Apol. XLV, 3)⁸⁵. Nie należy pozwalać na czynienie krzywdy, ale o wiele bardziej trzeba pohamować żądzę odwetu (Apol. XLV, 4). W przeciwieństwie do pogan wyznawcy Chrystusa nie składają żadnych

i więzieniem („ferro et catenis”). Św. Wincenty uważa przymusowe edykty za niesprawiedliwe i protestuje (*Peristephanon* V, 33–40). Zob. S. Stabryła, *Criticism of the Pagan Religion...*, s. 436–437.

⁷⁹ Por. Apol. X, 2; X, 4; XI. Minucius Felix, *Octavius* XXI, 1. Zob. Sanctus Cyprianus, *Quod idola dii non sint*, I: „Deos non esse, quos colit vulgus, hinc notum est”.

⁸⁰ Por. Minucius Felix, *Octavius* XXI, 8.

⁸¹ Por. Apol. XXII, 4–5; XXII, 9; Origenes, *Contra Celsum* VIII, 26. Por. Sanctus Cyprianus, *Quod idola VI–VII*: autor uważa, iż są byty, zwane przez poetów demonami, których natura jest inna niż Boga. Są one nikczemne i czynią zło. Domagają się od ludzi, by ich czcili w posągach i wizerunkach.

⁸² 2 Kor. 6, 15.

⁸³ Origenes, *Contra Celsum* VIII, 24.

⁸⁴ Sanctus Cyprianus, *Quod idola*, VII. Por. Origenes, *Contra Celsum* VIII, 33: „καὶ βιωτέον οὖν ἡμῖν, καὶ κατὰ τὸν λόγον τοῦ θεοῦ βιωτέον, ὅσον οἷον τε καὶ δίδοται κατ’ αὐτὸν βιοῦν δίδοται δὲ καὶ ὅτε, εἴτ’ ἐσθίωμεν εἴτε πίνωμεν, πάντα εἰς δόξαν θεοῦ ποιοῦμεν”.

⁸⁵ Por. Apol. IX, 19–20.

ofiar. Nawet jeśli odmawiają uczestnictwa w oficjalnych ofiarach⁸⁶, to nie są oni winni obrazy religii, gdyż według ich wiedzy bogowie nie istnieją (Apol. X, 2) – są to zmarli zaliczani pośmiertnie do panteonu bogów⁸⁷. Ani oni, ani ich posągi nie mogą odczuwać żadnej zniewagi (Apol. XII, 6)⁸⁸, skoro nie istnieją (Apol. X, 2)⁸⁹. Zarzuty wobec chrześcijan są bezpodstawne również i z tego względu, że sami poganie dają przykład obrażania swoich bogów przez bezbożność, niereligijność i brak czci (Apol. XIII–XV). Tak naprawdę to senat narzuca kult (Apol. XIII, 1–3). Kwesor ustala nowe bóstwa i pobiera opłaty związane z ich czcią. Nie ma bogów za darmo (Nat. I, X, 24). Nawet wstęp do świątyni jest opodatkowany (Apol. XIII, 5). W miejscu kultu dochodzi do aktów wiarołomstwa (Apol. XV, 7). Poganie okradają i profanują świątynie (Apol. XV, 7). Zresztą sami bogowie są niemoralni. Wystarczy tylko przyjrzeć się postaci Jowisza, ich ojca i króla, winnego zbrodni takich, jak ojcobójstwo, kazirodztwo, cudzołóstwo, homoseksualizm, morderstwo oraz kradzież (Apol. XI, 12–13). Dzieje bogów są fikcją literacką, zmyśloną między innymi przez Homera i Hezjoda (Apol. XII, 2)⁹⁰. Literatura i sztuka wypacza dodatkowo obraz bogów, ekscytując się ich perwersją i zbrodniami (Apol. XIV, 2). W amfiteatrze zbrodniarze – żywi aktorzy – ginęli na scenie, przedstawiając śmierć Herkulesa w płomieniach albo kastrację Attisa (Apol. XV, 4–6).

Tertulian, odpiierając zarzut „sacrilegium”, sięga również po argumenty polityczne. Powołuje się na „teologia politica”⁹¹ Warrona⁹², według którego oddawanie czci bogom kierującym państwem: Jowiszowi, Marsowi, Wiktorii czy Fortunie, powinno wynikać z troski o losy imperium. Odrzucenie ich kultu, będącego aktem największego patriotyzmu, uznawano zarazem za ateizm i za przestępstwo przeciwko państwu⁹³. Apologeta stwierdza, iż bogowie, których czczą poganie, przyznając im rolę założycieli i opiekunów państwa, wcale nie zbudowali imperium (Apol. XXV–XXVI). Pojawili się oni znacznie później niż Rzym, a więc kłamstwem jest przypisywanie im roli opiekunów Wiecznego Miasta (Apol. XXV, 12). Nie bogowie, lecz Bóg dał Rzymianom cesarstwo, a następnie prawo rządzenia narodami (Apol. XXVI, 1).

Chrześcijanie nie odmawiali składania ofiar wyłącznie z powodu uporu. Tertulian podkreśla perfidię przesłuchujących, dla których nawet wymuszony akt adoracji bo-

⁸⁶ Nawet władcy nie powinni czcić bogów. Poeta Prudencjusz przedstawia cesarza Decjusza jako wielkiego bezbożnika – „contemptor aeterni Dei” (*Peristephanon* II, 263), który odrzucił Boga dla demonów.

⁸⁷ Jest to pogląd zwany euhemeryzmem. Por. Sanctus Cyprianus, *Quod idola I–III*: autor potwierdza punkt widzenia Tertuliana i Minucjusza Feliksa, że bogowie są ludźmi, których pośmiertnie zaczęto czcić jako bogów z uwagi na ich zasługi dla ludzkości.

⁸⁸ Nat. I, X 9: autor ironizuje, iż nie można gardzić, tym, co nie istnieje: „nemo contemnit quod sciat omnino non esse. Quod omnino est, id contemni potest”.

⁸⁹ Apol. XXV, 16: ktoś, kto nie czuje, nie może się obrazić.

⁹⁰ Por. Augustinus, *De civitate Dei* IV, 30.

⁹¹ „Teologia politica” poprzez „wierzenia, religię i kult bóstw państwowych” stała się swego rodzaju „ideologią państwa” (Cz. Bartnik, *Chrześcijanie pierwszych wieków wobec życia publicznego. Problem teologiczny*, [w:] *Chrześcijanie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w.*, praca zbiorowa pod red. J. Śrutwy, Lublin 1988, s. 21).

⁹² Z poglądami Warrona zawartymi w *Antiquitates libri XLI* polemizuje św. Augustyn, *De civitate Dei* IV, 27. Por. Cz. Bartnik, *op. cit.*, s. 21. Ten sam św. Augustyn pisze, że Warron zauważa, iż bałwany są przyczyną lekceważenia bogów. Prawdziwy Bóg jest duszą rządzącą światem. Ów wielki uczony pomylił się, zdaniem Augustyna, jedynie co do tego, iż nie uznał Boga za stwórcę (*De civitate Dei* IV, XXXI).

⁹³ Cz. Bartnik, *op. cit.*, s. 21–22.

gów był wystarczający, by darować „nawróconym” życie (Apol. XXVII, 2–3). Problem polegał na tym, że wyznawcy Chrystusa mieli świadomość, iż hołdy składane przez nich bogom przechodzą na demony (Apol. XXVII, 1)⁹⁴, i stąd wynikała ich walka z przymusem oficjalnego kultu. Tertulian sądzi, że załamanie się chrześcijan byłoby wbrew sumieniu i wierze w Chrystusa (Apol. XXVII, 1), a przede wszystkim byłoby oszustwem i kłamstwem (Apol. XXVII, 3). Dlatego przymus wiary w bogów politeistycznych wywoływał w nich sprzeciw i opór uważany przez namiestników za upór (Apol. XXVII, 2–3)⁹⁵. Wyznawcy Chrystusa wiedzieli, że mogą odnieść tryumf nad swymi wrogami, wypierając się złych duchów (Apol. XXVII, 7). Podobny motyw pojawia się również u Orygenes, który uważa, że nie należy składać ofiar demonom ani słuchać ich podszeptów. Są one złe i pragną wyłącznie zguby człowieka. Lepiej znieść tortury i umrzeć, niż okazać im posłuszeństwo wbrew Bogu⁹⁶.

Apologeta, wypowiadając się jako *porte-parole* wyznawców Chrystusa, zwalcza nie tyle samych bogów, co ich czcicieli (Nat. I, X). Jego zdaniem największymi bezbożnikami i świętokradcami są poganie, gdyż zabraniają oni chrześcijanom czcić prawdziwego Stwórcę. Często oni wybrane przez siebie bóstwa, wiedząc, że jest Bóg prawdziwy, skoro ma wyznawców (Apol. XXIV, 2–3)⁹⁷. Wielu wiernych wskutek przymusu odeszło od Pana, składając ofiary. Chrześcijanie, którzy pod presją wyrzekli się wiary, nie są już, według Tertuliana, wyznawcami Chrystusa, przywłaszczają sobie jedynie to miano, zniesławiając prawdę, i znajdują się poza gminą (Nat. I, V, 9–10). Straty moralne chrześcijan, spowodowane lękiem przed torturami i groźbą śmierci, przewyższają ewentualne zyski. Prudencjusz, który sam postanowił zerwać z życiem dworskim i przeszedł na stronę chrześcijan, pociesza ich, mówiąc, że sytuacja chorych córek Kościoła zmieni się w życiu wiecznym. Poganie zostaną ukarani za grzechy, a ludzie Kościoła będą się cieszyć wieczną sławą⁹⁸.

Prawda o Bogu zawiera się w cierpieniu (Apol. XII, 2). Chrześcijanie giną w imię Chrystusa, który umarł na krzyżu, aby zbawić ludzkość. Tertulian dostrzega, że to, co łączy pogan i chrześcijan, to uwielbienie dla krzyża:

Sed et qui crucis nos religiosos putat, consecratus erit noster. Cum lignum aliquod propitiatur, viderit habitus, quando materiae qualitas eadem sit; viderit forma, dum id ipsum dei corpus sit. Et tamen quanto distinguitur a crucis stipite Pallas Attica et Ceres Pharia, quae sine effigie rudi palo et informi ligno prostant?
(Apol. XVI, 6)

Jednak i chrześcijanie, i poganie dostrzegają w krzyżu inny symbol⁹⁹. Poganie, oddając cześć posągom wzniesionym na rusztowaniu w kształcie krzyża (Apol. XVI, 7), czcząc sztandary wojskowe i inne ozdoby (Apol. XVI, 7–9), widzą w nim jedynie pe-

⁹⁴ Uznawanie bogów za demony jest wspólnym motywem apologetyki chrześcijańskiej.

⁹⁵ J. P. Waltzing, *op. cit.*, s. 44.

⁹⁶ Origenes, *Contra Celsum* VIII, 26. Por. Dz 5, 29.

⁹⁷ Por. Apol. XLI, 1.

⁹⁸ *Peristephanon* II, 265–304. Zob. S. Stabryła, *Criticism of the Pagan Religion...*, s. 435.

⁹⁹ Por. G. Czochara, *op. cit.*, s. 50. Zob. S. Longosz, *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8, 1981, s. 223; por. B. Filarska, *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986, s. 41.

wien element kultu¹⁰⁰. Chrześcijanie czczą krzyż na pamiątkę męki Chrystusa (Apol. XVI, 7)¹⁰¹. Jest dla nich sam w sobie znakiem i sztandarem, pod którym służą Bogu i walczą za wiarę (Apol. L, 3). Chrześcijanie, cierpiąc na krzyżach, zyskują nieśmiertelność (Apol. XII, 3–4). Tak samo bogowie są czczeni jako posągi, czyli umieszczeni wysoko na krzyżach, poddani pewnej obróbce dłut i wiertel. Ich rzeźby są metaforą cierpienia „*militēs Christi*” (Apol. XII, 3), dających przez śmierć męczeńską świadectwo prawdzie.

Podsumowując, stwierdzam, że poglądy Tertuliana na obowiązki chrześcijan wobec państwa i religii oscylują pomiędzy uległością wobec prawa kosztem sumienia i uczciwości (Apol. XXVII, 7), obowiązkiem oddawania życia za wiarę (Apol. XXVIII, 2) a wolnością religijną. Ich jedynym przykazaniem są idealne relacje z Bogiem, którego dobrowolnie zobowiązali się czcić (Apol. XXIV, 6–7). Można powiedzieć, że apologeta sam wybiera tzw. „trzecią drogę”:

Wszechobecny politeizm i przysłowiowe już rzymskie zepsucie moralne leżały mianowicie u podstaw konfliktu sumienia, wobec którego trudno było przechodzić obojętnie. Tertulian proponował własne rozwiązania dla owych konfliktów i trzeba od razu zaznaczyć, że nie zawsze się zgadzał z oficjalnym Kościołem¹⁰².

Chcąc określić stosunek Tertuliana do państwa i „teologia politica”, należy rozważyć kwestie jego pochodzenia. Urodził się, jak wiadomo, w Kartaginie. Ponieważ miało to w jego czasach stanowić prowincję rzymską, był Rzymianinem i, co najważniejsze, chrześcijaninem. Niewątpliwie identyfikował się ze starą arystokracją kartagińską („*virī Carthaginienses, vetustate nobiles*”, Pall. I, 1), był dumny ze swej sławnej i bitnej ojczyzny („*illa Carthago*”, Pall. I, 1¹⁰³), ciesząc się z jej przeszłości i uczestnicząc w jej ówczesnym rozkwicie¹⁰⁴ („*ab imperio et a caelo bene est*”, Pall. I, 1). Jednak jego duma cierpi na wspomnienie panów („*sublimioris populi*”, Pall. I, 2), którzy w zamian za odebraną im wolność obdarowali Kartagińczyków togą („*post iniuriae beneficium [...] toga oblata est*”, Pall. I, 2). Gdzie indziej Tertulian chwali cesarzy za ich zasługi dla imperium, które stało się pod ich rządami „kwitnącem ogrodem świata”¹⁰⁵ („*Quantum urbium aut produxit aut auxit aut reddit praesentis imperii triplex virtus*”, Pall. II, 7). W *Apologeticum*, po odparciu zarzutów wrogości wobec państwa, apologeta upomina się o miano Rzymianina („*cur nos [...] Romani negemur?*”, Apol. XXXVI, 1). Mimo dość częstej krytyki religii rzymskiej oraz mitycznych rzymskich bohaterów opiewanych w eposie Wergiliusza Tertulian jest Rzymianinem¹⁰⁶. Ponadto jest chrześcijaninem kartagińskim. Stąd jego ocena władców, cesarzy, polityków bywa często negatywna. Uważa on cesarza Domicjana (81–96) za człowieka bardziej bezwstydnego

¹⁰⁰ Nat. I, XII 10: poganie widzą w krzyżu początek boskości: „*cruce igitur consecratis, a quo incipitur consecratus*”.

¹⁰¹ Nat. I, XII 4: „*nobis tota crux imputatur, cum antemna scilicet sua et cum illo sedilis excessu*”.

¹⁰² J. Śrutwa, *Chrześcijanie w służbie tego świata. Wizja Tertuliana i św. Augustyna*, [w:] *Chrześcijanie a życie publiczne...*, s. 74.

¹⁰³ Por. Publius Vergilius Maro, *Aeneis* I, 14.

¹⁰⁴ *Ibidem*, 16–18.

¹⁰⁵ R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 90–91.

¹⁰⁶ *Ibidem*.

nego od królów Egiptu i Asyrii i za „pół-Nerona” („designat et quidem Subneronem”, Pall. IV, 5). Jest też przeciwny nadmiernemu zbytkowi i bogaceniu się możnowładców, nie identyfikuje się z nimi (Pall. V, 5–6). Potępia także ich niczym nieuzasadnione okrucieństwo („saevitiae delectatio”, Pall. V, 6). Cechuje go „rzymska mentalność [...] w owej charakterystycznej afrykańskiej formie, która lubiła łączyć zdyscyplinowanie z krytyką, poczucie porządku z drwiną i namiętnością”¹⁰⁷.

2. Chrześcijananie w świecie

Unam omnium rem publicam agnoscimus, mundum [...].
(Apol. XXXVIII, 3)

Tertulian, wypowiadając się na temat miejsca chrześcijan w świecie¹⁰⁸, bliski jest poglądom współczesnego sobie Minucjusza Feliksa¹⁰⁹, a także Cyclerona¹¹⁰ i Seneki – rzymskich patriotów reprezentujących ideały stoickie – oraz poglądom apostoła Pawła na temat państwa¹¹¹. Ten ostatni głosił, iż chrześcijanie powinni być lojalni wobec władz¹¹², niezależnie od ustroju. A ponieważ polityka nie jest przedmiotem ich zainteresowań, szacunek dla władzy i państwa ma wynikać bardziej¹¹³ z obowiązku niż z poddaństwa. Taka postawa bierze się wyłącznie z przeświadczenia, że chrześcijanie są na tym świecie jedynie pielgrzymami zdążającymi do innego królestwa – do nieba¹¹⁴.

Tertulian stara się odpowiedzieć na pytanie, w jakiej mierze idealny chrześcijanin może uczestniczyć w życiu światowym. Szukając odpowiedzi na to zapytanie, należy zastrzec, że punkt widzenia apologety ewoluuje¹¹⁵ w zależności od jego poglądów religijno-moralnych, zmierzając w kierunku całkowitej ascezy i rygoryzmu tertulianistów.

W rozdziale XXXVIII *Apologeticum* autor stwierdza jednoznacznie, że chrześcijanie powinni się powstrzymywać od różnych ceremonii publicznych, od udziału w świętach i spektaklach, gdyż każda aktywność tego typu jest skażona idolatrią. Udział w pogańskich obrzędach i uroczystościach, o czym była mowa w rozdziale III, sprzyja zachowaniom sprzecznym z moralnością chrześcijan:

Atque adeo spectaculis vestris in tantum renuntiamus, in quantum originibus eorum, quas scimus de superstitione conceptas, cum et ipsis rebus, de quibus transiguntur, praetersu-

¹⁰⁷ H. von Compénhausen, *Ojcowie Kościoła*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, s. 183. Por. R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 90–91.

¹⁰⁸ Apol. XXVIII, 3: „unam omnium rem publicam agnoscimus – mundum”. Pud. VII, 11: „totus hic mundus una omnium domus est”. Cor. XIII, 4: „[christianus] peregrinus mundi huius, et civis civitatis supernae Hierusalem”.

¹⁰⁹ *Octavius* XXXIII, 1: „una domus est mundus hic totus”.

¹¹⁰ Marcus Tullius Cicero, *De republica* I, 13: „[domus nostra] non ea est, quam parietes nostri cingunt, sed mundus hic totus”.

¹¹¹ Por. R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 92–93.

¹¹² Zob. 1 Tm 2, 1–2; Tt 3, 1; 1 P 2, 13–17.

¹¹³ Por. Rz 13, 1–7; 1 Tes 4, 11.

¹¹⁴ Por. Hbr 11, 13; 2 Kor 5, 6.

¹¹⁵ Por. J. P. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, s. 468.

mus. Nihil enim nobis dictu, visu, auditu cum insania circi, cum impudicitia theatri, cum atrocitate arenae, cum xysti vanitate.
(Apol. XXXVIII, 4)

Następnie w tym samym *Apologeticum* Tertulian łągodzi swoje stanowcze zdanie w tej kwestii. Zwraca uwagę na pewne zawody dozwolone dla chrześcijan. Ma bowiem świadomość, iż odrzucenie większości zajęć z uwagi na ich ewentualne bałwochwalstwo zepchnie wyznawców Chrystusa na margines życia i nastręczy im poważnych problemów finansowych. Kartagińczyk stara się przede wszystkim oczyścić chrześcijan z niekorzystnego epitetu nieprzydatnych dla państwa („infructuosi negotiis dicimur”, Apol. XLII, 1), sformułowanego przeciw nim przez pogan¹¹⁶:

Neque enim Brachmanae aut Indorum gymnosophistae sumus, silvicolae et exsules vitae. [...] Navigamus et nos vobiscum et vobiscum militamus et rusticamur et mercamur; proinde miscemus artes, operas nostras publicamus usui vestro. Quomodo infructuosi videamur negotiis vestris, cum quibus et de quibus vivimus, nescio.
(Apol. XLII, 1–3)

Apologeta pojmuje życie chrześcijan w świecie jako wspólne mieszkanie, „dzielenie się owocami pracy i wywiązywanie się z określonych świadczeń społecznych”¹¹⁷. Do prac szczególnie narażonych na idolatrię i demoralizację zalicza Tertulian rolnictwo i rzemiosło¹¹⁸. Rolnicy, jego zdaniem, powinni się wystrzegać wszelkich zabobonów, znaków wróżebnych związanych z uprawą ziemi i składania płodów w ofierze. Rzemieślnicy natomiast nie mogą wytwarzać przedmiotów kultu ani budować świątyń (Idol. XI, 2).

Kartagińczyk, omawiając różne rodzaje zajęć dostępnych dla chrześcijan, zastrzega, iż wyznawcy Jezusa we wszystkim powinni stosować zasadę zgodności swych działań z ideą Boga Stworzyciela:

Meminimus gratiam debere nos Deo domino creatori: nullum fructum operum eius repudiamus, plane temperamus, ne ultra modum aut perperam utamur. Itaque non sine foro, non sine macello, non sine balneis, tabernis, officinis, stabulis, nundinis vestris ceterisque commerciis cohabitamus hoc saeculum.
(Apol. XLII, 2)

W dwóch najbardziej rygorystycznych traktatach *De corona* i *De idololatria* apologeta omawia wszystkie rodzaje zawodów i formy uczestniczenia w życiu publicznym, które zostały chrześcijanom zabronione ze względu na idolatrię¹¹⁹.

Tertulian najzacieklej walczy z handlarzami, podkreślając, że często przedmiotem ich sprzedaży są kadzidła, naczynia do ofiar, posągi – słowem rzeczy wykorzystywane do kultu („erga daemonia”, Idol. XI, 6). Jego zdaniem chrześcijanie powinni zawód ten pozostawić wyłącznie poganom:

¹¹⁶ Origenes, *Contra Celsum* VIII, 57–75.

¹¹⁷ J. Śrutwa, *op. cit.*, s. 74.

¹¹⁸ *Ibidem*, s. 75.

¹¹⁹ Por. J. P. Fredouille, *op. cit.*, s. 469.

Quo ore Christianus turarius, si per templa transibit, quo ore fumantes aras despuet et exsufflabit, quibus ipse prospexit?
(Idol. XI, 7)¹²⁰

Równie krytycznie odnosi się on do nauczania, zabraniając chrześcijanom uprawiania tego zawodu. Swoją bezkompromisową sąd apologeta uzasadnia tym, że pracując w szkole, nie można uniknąć pewnych obowiązków niegodnych chrześcijanina: udziału w uroczystościach pogańskich, pobierania wynagrodzenia w czasie tych świąt (Marc. III, XVII), świadomego uczenia o bogach, wiedząc, że istnieje tylko Jeden Bóg¹²¹. Chrześcijanin, chcąc zachować wierność swoim przekonaniom, nie ma innego wyjścia, jak tylko porzucić pracę nauczyciela („docere litteras dei servis non licet”, Idol. X, 4).

[...] diversa est enim ratio discendi et docendi.
(Idol. X, 5)

Tertulian zauważa, że od ucznia wymagano mniejszego zaangażowania niż od nauczyciela („qui de idolis catechizat”, Idol. X, 6). Słuchacz wykładu, zdaniem apologety, nie musi dzielić usłyszanych poglądów, które kolidują z jego wiarą i moralnością. Może zachowywać się jak ktoś świadomy pewnej propagandy obyczajowo-religijnej. Nie musi jej przyjmować za własną („prius sapiat oportet quod prius didicit”, Idol. X, 6). Kartagińczyk, mimo iż krytycznie odnosi się do nauki literatury pogańskiej pełnej mitów gorszących młodzież, uznaje jednak konieczność edukacji za rzecz niezwykle ważną:

[...] videamus igitur necessitatem litteratoriae eruditionis [...].
(Idol. X, 5)

Nauka jest każdemu potrzebna, zwłaszcza młodym chrześcijanom, pomaga bowiem zrozumieć świat i jego prawa (Idol. X, 4). Nauki świeckie są pomocne do zrozumienia nauki Boga:

[...] et quomodo quis institueretur ad prudentiam interim humanam, vel ad quemcumque sensum vel actum, cum instrumentum sit ad omnem vitam litteratura? Quomodo repudiemus saecularia studia, sine quibus divina non possunt?
(Idol. X, 4)

Tertulian sam był człowiekiem wykształconym retorycznie i filozoficznie, stąd jego podejście do kwestii nauki wydaje się zrozumiałe i uzasadnione. Harmonizuje ono zresztą z ogólnymi tendencjami nauczania Ojców Kościoła¹²².

¹²⁰ Por. Pud. XIX, 24: „In negotiis, in officiis, in quaestu, in victu, in visu, in auditu quanta temptamur? Ut, si nulla sit venia istorum, nemini salus competat”.

¹²¹ Wj XX, 3.

¹²² Augustinus, *De civitate Dei* VIII, 1–11, uważa, że nauki świeckie pomagają w zrozumieniu treści biblijnych. Por. H. Marrou, *Chrześcijaństwo i wychowanie klasyczne*, [w:] idem, *Historia wychowania w starożytności*, Warszawa 1969, s. 446: autor podkreśla, że Kościół nie był tak radykalny jak Tertulian i nie zabronił wykonywania zawodu nauczycielskiego; por. T. Zieliński, *Po co Homer?: Świat antyczny a my*, Kraków 1970, s. 203. Na temat poglądów Ojców Kościoła na wiedzę świecką zob. R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 65–68.

Świat pogański w osobie Celsusa¹²³ zarzucał chrześcijanom, że nie składają ofiar, nie walczą u boku cesarza w obronie państwa oraz nie sprawują urzędów publicznych. Tertulian próbował wykazać, iż pogańskie zarzuty są bezpodstawne, ale jego poglądy w kwestii służby wojskowej i udziału chrześcijan w życiu publicznym nie są spójne – przeciwnie, podlegają pewnej ewolucji.

W rozdziale XXXVII *Apologeticum* autor uznaje służenie chrześcijan w wojsku czy senacie za rzecz absolutnie normalną („navigamus et vobiscum militamus”, Apol. XLII, 1–4):

Hesterni sumus, et orbem iam et vestra omnia implevimus, urbes insulas, castella municipia conciliabula, castra ipsa tribus decurias, palatium senatum forum. Sola vobis reliquimus templa!

(Apol. XXXVII, 4)

W późniejszych pismach *De idololatria* (XIX) i *De corona* (XI) jego poglądy na ten temat ulegają przewartościowaniu i można powiedzieć, że autor staje się coraz bardziej radykalny i nieubłagany (Cor. XI, 1). Chrześcijanin nie może być żołnierzem przede wszystkim ze względów moralnych (Cor. XI, 2).

Oficerowie osobiście uczestniczyli w składaniu ofiar, do ich kompetencji należało wydawanie wyroków śmierci, wtrącanie do więzień, stosowanie tortur („vincula”, „tormenta”, „supplicia”, Cor. XI, 2). Jedynie szeregowi żołnierze byli zwolnieni z tych obowiązków (Idol. XIX, 1–2). Tertulian ich problem rozwiązuje dosyć radykalnie. Neofitom pozwala na kontynuowanie służby, pozostałym – nie¹²⁴ (Idol. XIX, 1). Mimo tej pozornej wolności wyboru apologeta zastrzega, że nie da się pogodzić wiernej służby Bogu i cesarowi z postawą chrześcijanina („non potest una anima duobus deberi”, Idol. XIX, 2). Widocznie nie znał takiego pojęcia jak bycie wierzącym a niepraktykującym. Tymczasem praktyka religijna i udział w sakramentach jest dla chrześcijanina najlepszym kompasem. Dzięki tej busoli wyznawcy Chrystusa wiedzą, co jest godne, a co im nie przystoi:

[...] non convenit sacramento divino et humano, signo Christi et signo diaboli, castris lucis et castris tenebrarum.

(Idol. XIX, 2)

W *De corona* XI, 6 Tertulian nazywa neofitów pogańskimi chrześcijanami („paganus fidelis”), co choć trochę tłumaczy niespójności w ich zachowaniu. Apologeta pozwala im z niektórych powodów – nie wykluczamy względów bezpieczeństwa – na kontynuowanie służby (Cor. XI, 6). Uważa jednak, że służba w wojsku, czy to w czasie wojny, czy pokoju, daje wystarczająco dużo sposobności do bałwochwalstwa: uroczystości wojskowe, tryumf, święta, podczas których dochodzi do składania bogom ofiar w podziękowaniu (Cor. XII, 3). Żołnierze chodzą w wieńcach symbolizujących pogańską sławę (Cor. XII, 1–2). Składają przysięgi na wierność cesarowi i sztandarom

¹²³ Zob. Origenes, *Contra Celsum* VIII, 57–75.

¹²⁴ Por. Cor. XI, 4: „suscepta fide atque signata aut deserendum statim sit, ut a multis actum, aut omnibus modis cavillandum, ne quid adversus deum committatur, quae nec extra militiam permittuntur”.

imperium¹²⁵ (Apol. XVI, 8). Po chrześcijańskich oznakach wierności Chrystusowi, jak wyrzeczenie się zła w czasie chrztu, pozostaje tylko wspomnienie. Tertulian, wiedząc że „większość żołnierzy-chrześcijan go nie słucha, a biskupi nie stosują wobec nich [...] sankcji kościelnych”, dążył do tego, by „pozostając w wojsku, przynajmniej nie [...] obrażali Boga, choćby przyszło [...] im za to cierpieć”¹²⁶:

[...] potior est necessitas timendae negationis et obeundi martyrii quam evadendae passionis et implendi officii.

(Cor. XI, 6)

Tertulian wypowiada się również negatywnie o ewentualnym udziale chrześcijan w wojnach:

[...] et proelio operabitur filius pacis, cui nec litigare conveniet?

(Cor. XI, 2)

Skutkiem wojen jest nie tylko zwycięstwo jednej ze stron, ale również pożary, zgłuszcza i łązy kobiet („lacrimae coniugum et matrum”, Cor. XII, 4), miasta i świątynie w ruinach (Apol. XXV, 14), śmierć spokojnych i niewinnych ludzi (Apol. XXV, 14). Wojny są obrazą Boga (Apol. XXV, 15). Tertulian dezawuuje wielkość państwa rzymskiego przekazaną przez Cyncerona i Wergiliusza¹²⁷. Zdobyte wskutek wojen panowanie „religijnych Rzymian” nie jest nagrodą bogów za pobożność (Apol. XXV, 2); wykuli sobie oni to prawo ogniem i mieczem (Apol. XXV, 15).

Chrześcijanie nie powinni być urzędnikami państwowymi, gdyż piastowanie funkcji publicznych jest zawsze związane z bałwochwalstwem („contagium idololatriae”, Idol. VIII, 5). Obowiązkiem urzędnika rzymskiego jest składanie ofiar, wnoszenie opłat za świątynie i widowiska, wtrącanie do więzień, wydawanie na śmierć lub tortury (Idol. XVII, 3). Także noszenie insygniów władzy oraz oficjalnych szat nosi piętno zmyły („maculam”, Idol. XVIII, 3). W montanistycznym dziełku *De corona* Tertulian walczy z przyjętym przez senatorów zwyczajem ozdabiania głowy wieńcem (Cor. XII–XIII). Ten pogański zwyczaj jest zaprzeczeniem prawa naturalnego, a przez to obrazą Boga („elogium sacrilegii in Deum”, Cor. V, 4).

Podsumowując, stwierdzam, że poglądy Tertuliana na temat udziału chrześcijan w życiu publicznym ewoluują od rygorystycznych zakazów ich aktywności, zawartych w *De corona* i *De idololatria*, w kierunku wycofania się z tego świata, zgodnie z potrzebą wiary odkrytą w *De pallio*. Jego *porte-parole*, ukrywając się pod płaszczem filozofów cynickich (nosili go chrześcijanie, w odróżnieniu od Rzymian ubranych w togę), zdecydowanie pochwała „otium” – postawy wyciszenia i odsunięcia od zgiełku „forum” na korzyść dbania o rozwój ideału życia chrześcijańskiego i ascetycznego¹²⁸:

Ego, inquit, nihil foro, nihil campo, nihil curiae debeo; nihil officio advigilo, nulla rostra praeoccupo, nulla praetoria observo; canales non odor, cancellos non adoro; subsellia non

¹²⁵ Symbolem legionów rzymskich były orły.

¹²⁶ J. Śrutwa, *op. cit.*, s. 78.

¹²⁷ Zob. R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 88–89.

¹²⁸ J. P. Fredouille, *op. cit.*, s. 469–470.

contundo, iura non conturbo, causas non elatro; non iudico, non milito, non regno: secessi de populo. In me unicum negotium mihi est; nisi aliud curo quam ne curem. Vita meliore magis in secessu fruire, quam in promptu. Sed ignavam infamabis: scilicet patriae et imperio reique vivendum est. Erat olim ista sententia: nemo alii nascitur moriturus sibi [...]. (Pall. V, 4)

Tertulian zdaje sobie sprawę, że chrześcijanie, żyjąc wśród pogan, powinni zachować Chrystusową moralność:

Utinam ne in saeculo quidem simul cum illis moraremur. Sed tamen in saecularibus separamur, quia saeculum Dei est, saecularia autem diaboli. (Spect. XV, 8)

Szczególnie jest to ważne w życiu poza gminą:

Christianus et extra fidelis vocatur [...]. (Apol. XLVI, 14)

Apologeta chciałby, by wierni, w odróżnieniu od pogan, dążyli do ideału duchowego. W rzeczywistości wyznawcy Chrystusa pozostawali pod wpływem świata pogańskiego. Przykładem tego wpływu jest zachowanie kobiet – ich zainteresowania kosmetykami i modą zrównują je całkowicie z kobietami pogańskimi (*De cultu feminarum, passim*).

Chrześcijanin powinien umieć się przeciwstawić nie tylko panującej modzie, ale również błędnym teoriom dotyczącym duszy, aby ustrzec pogan i wiernych przed różnymi pułapkami gnostyckiego rozumowania¹²⁹. Tertulian ma na myśli obronę życia od jego poczęcia (Anim. XXVII). Podkreśla, że chrześcijanie nie mordują dzieci, nawet tych nienarodzonych (Apol. IX, 8). Bowiem embrion jest żywym organizmem złożonym z ciała i duszy, będącej tchnieniem Boga (Anim. XXII, 2)¹³⁰. W związku z tym aborcja jest zabójstwem. Dopuszcza się jej dokonanie jedynie w wypadku komplikacji porodowych, po to by ratować życie matki (Anim. XXIV, 4)¹³¹.

3. Miłość Boga i zbawienie jako perspektywa chrześcijańskiej wspólnoty

Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. Coimus in coetum et congregationem [...]. (Apol. XXXIX, 1–2)

Chrześcijanie, zdaniem Tertuliana, wcale nie naruszają ładu społecznego. Co więcej, gminy chrześcijańskie wolne są od jakichkolwiek ambicji politycznych, od tego, co dzisiaj uważa się za populizm:

¹²⁹ Zob. A. Filipowicz, *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, „Vox Patrum” 25, 2005, s. 41.

¹³⁰ *Ibidem*, s. 45.

¹³¹ *Ibidem*, s. 46–47.

At enim nobis ab omni gloriae et dignitatis ardore frigentibus nulla est necessitas coetus, nec ulla magis res aliena quam publica.

(Apol. XXXVIII, 3)

Wierni są jednością w imię Boga, a tym samym nie zakłócają porządku publicznego, chociaż wmawiają im to ich wrogowie. Zasługują oni na status legalnego stowarzyszenia („nec inter illicitas factiones sectam istam deputari oportebat”, Apol. XXXVIII, 1), gdyż ani nie stanowią zagrożenia dla państwowości, ani dla religii (Scap. IV, 7–8). Ich celem jest w zasadzie odseparowanie się od otaczających ich problemów („saeculum istud”), sprowadzenie ich do minimum oraz „pozostawienie rozwiązania tych problemów ludziom tego świata”¹³². W *Apologeticum* Tertulian bardzo trafnie opisuje idealny świat chrześcijan, zaznaczając, że celem ich ziemskiej wędrówki jest osiągnięcie szczęścia wiecznego, czyli zbawienie duszy¹³³. Ich sekta („secta ista”, Apol. XXXVIII, 1) jest oparta na wierze w Boga Jedyne (Apol. XXXIX, 2), który najbardziej kocha ludzi ubogich, pobożnych, uczciwych i czystego serca (Scap. IV, 8). Za przystąpienie do gminy nie płaci się wpisowego, ale bezinteresowne datki, o ile wierny może je wnieść (Apol. XXXIX, 5). Należy natomiast zawsze wykazywać się miłosierdziem i otaczać opieką ludzi biednych i potrzebujących (Apol. XXXIX, 7). Z miłości do Boga i ludzi wierni odbywają uczty, tzw. *agape*¹³⁴. Zaczynają się one od modlitwy i kończą modlitwą, a w czasie posiłku wierni dzielą się jedzeniem i rozmawiają skromnie. Wszystko jest u nich wspólne, stwierdza apologeta, oprócz żon (Apol. XXXIX, 12).

Ponieważ cel stowarzyszenia chrześcijańskiego nie pochodzi z tego świata, to wybory, jakich powinni dokonywać wierni, są ustawione na realizację celów metafizycznych, a przede wszystkim na zapewnienie sobie wiecznego szczęścia. Wierni – podkreśla Tertulian – wolą raczej być skazani i odejść z tego świata niż wyrzec się Boga (Apol. XLIX, 6):

Atquin nos nullo modo laedimur: imprimis quia nihil nostra refert in hoc aevo, nisi de eo quam celeriter excedere; dehinc quia, si quid adversi infligitur, vestris meritis deputatur. [...] laetamur magis recognitione divinarum praedicationum, confirmationum scilicet fiduciam et fidem spei nostrae.

(Apol. XLI, 5)

Chrześcijanie w stosunku do otaczającej ich rzeczywistości powinni wykazywać się odrębnością wynikającą z faktu, że znają oni prawdę, dobro i mądrość nie z tego świata (Nat. I, IV, 14–15)¹³⁵. W *Apologeticum* (XXXVIII, 5) Tertulian podkreśla, iż chrześcijanie wstrzymują się od uczęszczania na przedstawienia, do cyrku i do teatru, gdyż jest to niemiłe Bogu. Igrzyska, jak wiadomo, były okrutne, a spektakle teatralne pełne nieprzyzwoitych scen, przez co nie nadawały się dla chrześcijańskich oczu

¹³² R. Stawinoga, *op. cit.*, s. 94.

¹³³ Por. Cor. XIII, 4.

¹³⁴ Minucius Felix, *Octavius* XXXI, 6.

¹³⁵ Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, przeł. A. Guryn, U. Suchodolska, Warszawa 1990, s. 111: autor podkreśla, że „wiara chrześcijańska jawi się jednocześnie jako bliskość Boga, mądrość życiowa, a także siła Ducha, który oświeca, wspiera i prowadzi”.

(przedstawiały zdrady małżeńskie, „trójkąty”, morderstwa)¹³⁶. Apologeta, stwierdzając, że wiernym podoba się zupełnie coś innego niż poganom, stara się podkreślić różnicę światopoglądową, jaka ich dzieli:

Pares anima sumus, non disciplina, compossesores mundi, non erroris.
(Idol. XIV, 5)

Autor zwraca uwagę, że chrześcijanie – w przeciwieństwie do pogan, żyjących chwilą, rytmem świąt i towarzyszącym im igrzysk – uznają konieczność pokuty i umartwiania się. Jego zdaniem daleko im do „używania życia”, raczej posypują głowę popiołem, by prosić Boga o miłosierdzie¹³⁷ (Apol. XL, 15). Jest to jednak wizja idealna, w praktyce Kościół, zwalczając ich „namiętności” do sztuk teatralnych, napotykał duży opór wiernych:

Trafiali się wierni porzucający wspólnotę, żeby bez przeszkód oddawać się tym rozrywkom. Jeszcze w czasach Augustyna bywały dni, gdy Kościół świecił pustkami, wierni oglądali bowiem występy mimów albo wyścigi zaprzęgów¹³⁸.

Zdaniem Tertuliana, chrześcijanie powinni dostrzegać przyjemności w równowadze ducha, spokoju sumienia, a nie w hedonistycznym korzystaniu z życia. Apologeta, pisząc te słowa, musiał zdawać sobie sprawę z tego, że „zepsucie moralne w środowisku pogańskim, [...] wpływało również na poziom życia moralnego wśród chrześcijan”¹³⁹. Tymczasem, jak zauważa Józef Cezary Kałużny, wymagania wobec chrześcijan „powinny być [...] takie same, jeśli nie wyższe”¹⁴⁰.

Życie wyznawców Chrystusa ma dalszą perspektywę niż tylko „hic et nunc”, dlatego mają zwracać uwagę na to, jak żyć, żeby osiągnąć zbawienie (Apol. XXXVII, 9–10). Muszą oni być przede wszystkim wrogami grzechu (Apol. XXXVII, 9–10)¹⁴¹. W tym sensie Chrystus daje swoim wyznawcom gwarancję, że zachowując Jego naukę, otrzymają życie wieczne, podobnie jak jej wrogom obiecuje karę wiekiustą:

[...] ecce proponimus vobis diciplinae nostrae sponsonem: vitam aeternam sectatoribus et conservatoribus suis spondet, et contrario profanis et aemulis supplicium aeternum aeterno igni comminatur; ad utramque causam mortuorum ressurectio praedicatur.
(Nat. I, VII, 29)

Dbłość o czystość serca i moralność miała również inny aspekt. Nieposzlakowane życie chrześcijan, ich godność, bezkompromisowość i świętość często wywierały wielkie wrażenie na poganach, a nawet stawały się przyczyną wielu nawróceń¹⁴².

¹³⁶ Zob. *ibidem*, s. 124.

¹³⁷ Por. J. C. Kałużny, *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego* [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, pod. red. idem, Kraków 2007, s. 95: „w przypadku [...] Tertuliana wartość świętości i czystości Kościoła przeważa nad wartością miłosierdzia Bożego”.

¹³⁸ A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 124.

¹³⁹ Por. J. C. Kałużny, *op. cit.*, s. 95.

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ Na temat grzechu, pokuty i przebaczenia zob. traktat Tertuliana *De paenitentia*.

¹⁴² Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 112–113.

Nawróceni wprawiali w zdumienie tych, którzy ich znali przedtem jako złych i bezbożnych. Ideałem byłoby, uważa pisarz, gdyby poganie zechcieli ich naśladować. Niestety, większość przykładów zdecydowanie potwierdza zatwardziałość pogan, często wbrew logice i jakimkolwiek korzyściom z nawrócenia: „Bonus vir Gaius Seius, tantum quod Christianus. Item alius: Ego miror Lucium Titum, sapientem virum, repente factum Christianum” (Apol. III, 1). Zdarzały się przypadki ataków na chrześcijan. Pierre de Labriolle¹⁴³ przytacza znamiennej scenę ze szkoły dworzan cesarskich. Kiedy jeden z nich, Aleksamenos, wyznaje, iż jest chrześcijaninem, koledzy rysują mu na murze ukrzyżowanego osła, szydząc, że to jest bóg, któremu ów jest wierny¹⁴⁴. Poganie traktowali wyznawców Chrystusa z rezerwą i obawą. Tertulian podaje jako przykład zazdrosnego męża, który zaraz po nawróceniu się żony, na krótką chwilę odzyskał wewnętrzny spokój i przestał się martwić o jej wierność. Kiedy jednak dotarła do jego świadomości wewnętrzna przemiana kobiety i zauważył, że ważniejszy stał się dla niej Bóg, zmienił zdanie na gorsze, uznając, iż lepiej dla niego być mężem nierządnic niż chrześcijanki – kobiety lepszej niż do tej pory¹⁴⁵ („mulieri non permisit in melius reformari”, Nat. I, IV, 12). Pan odesłał swojego niewolnika do ciężkich robót, gdy dowiedział się, że jest on chrześcijaninem. Wolał się go pozbyć, niż mieć sługę wierzącego w Chrystusa (Nat. I, IV, 13). Te przykłady potwierdzają tylko, że chrześcijanie budzili niechęć społeczeństwa rzymskiego i trudno byłoby zmusić kogokolwiek do bycia wyznawcą Chrystusa.

Apologeta zwraca uwagę na aspekt wolnej woli w wyborze chrześcijańskiego życia:

Certe, si velim, Christianus sum [...].
(Apol. XLIX, 5)

Ów wybór wynika zdaniem Tertuliana z łaski mądrości danej im od Boga:

Quid enim insigne praeferimus, nisi primam sapientiam, qua frivola humanae manus opera non adoramus; abstinentiam, qua ab alieno temperamus; pudicitiam [...], misericordiam, qua super indigentes flectimur; ipsam veritatem, qua offendimus, ipsam libertatem, pro qua mori novimus? Qui vult intellegere, qui sint Christiani, istis indicibus utatur necesse est.
(Nat. I, IV, 15)

Dzięki mądrości Bożej, jak sądzi apologeta, „fideles” powstrzymują się od występków, składając się ku prawdzie i wolności, za którą potrafią umierać (Apol. XLIX, 6)¹⁴⁶. Według Tertuliana, chrześcijanin jest swego rodzaju żołnierzem – „miles Christi” – idzie na bitwę, by walczyć o prawdę. Stawką w tej walce jest życie, ale w zamian za nie zyskuje on sławę i zbawienie wynikające z faktu, iż podoba się Bogu (Apol. L, 2). W *Apologeticum* XXXVII, 3–4 Kartagińczyk zaznacza, że chrześcijanie nie są agresywni, nie mszczą się ani za doznane krzywdy, ani za śmierć w wyniku doносów (Apol. XXXVII, 5). Wierni stają się w wyniku prześladowań jeszcze liczniejsi

¹⁴³ P. de Labriolle, *La réaction païenne...*, s. 198.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 120.

¹⁴⁶ Kwestia ta została obszernie omówiona w rozdz. V.

(Nat. I, VII, 19–20¹⁴⁷), są duchowo złączeni i zdecydowani na śmierć. Nic więc dziwnego, że wielu podąża za ich przykładem:

Quis non, ubi requisivit, accedit, ubi accessit, pati exoptat, ut totam Dei gratiam redimat, ut omnem veniam ab eo compensatione sanguinis sui expediat?
(Apol. I, 15)

Zadaniem idealnego chrześcijanina jest nie tylko życie według chrześcijańskich zasad, gotowość na śmierć za prawdę, ale przede wszystkim czynienie dobra, które jest ewidentnym znakiem Boga dla wszystkich – tak chrześcijan, jak i pogan.

Chrześcijanie powinni się odznaczać skromnością i miłosierdziem¹⁴⁸ (Nat. I, IV, 15) — przymiotami, które Bóg ceni najwięcej, i które otwierają wiernym drogę do Królestwa Niebieskiego¹⁴⁹:

[...] praeponit misericordiam non modo lavacro hominis sed etiam sacrificio¹⁵⁰.
(Marc. IV, XXVII, 3)

Ideał chrześcijanina stanowią ci, którzy traktują sieroty, wdowy i wszystkich potrzebujących z miłością („pupillos pie tractamus”, Scap. IV, 7)¹⁵¹, w myśl zalecenia proroka Izajasza¹⁵² (Marc. IV, XIV, 7). Uczniowie Chrystusa, zdaniem Tertuliana, tym różnią się od pogan, iż zamienili okrucieństwo na miłość (Spect. XXIX, 5). Ich miłosierdzie rozciąga się zarówno na braci w wierze, jak i na pogan oraz Żydów (Apol. XLII, 8)¹⁵³. Wzorem dla tak pojętego miłosierdzia, polegającego na okazywaniu „misericordia” wszystkim ludziom bez wyjątku, jest miłosierdzie Boga¹⁵⁴ względem ludzi (Marc. IV, XVI, 12):

[...] pater idem erit, qui misericors et miserator et misericordiae plurimus dictus est [...].
(Marc. V, XI, 1)

Zatem świadczenie bliźnim uczynków miłosierdzia („opus misericordiae”) jest dla chrześcijan nakazem Bożym (Apol. XLII, 8)¹⁵⁵. Chrystus nakazuje miłować Boga (Marc. IV, XXV, 15) po to, by zasłużyć na życie wieczne. Z tej miłości do Boga rodzi się miłość do siebie i swoich bliskich¹⁵⁶, a następnie do wszystkich ludzi („Christus in omnes legem paternae benignitatis extendit” (Marc. IV, XVI, 12). Może ona mieć

¹⁴⁷ Por. C. Plinius Caecilius Secundus, *Epistulae* X, 96.

¹⁴⁸ Na ten temat zob. K. Obrycki, *Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 16, 1996 z. 30–31, s. 91–109.

¹⁴⁹ Por. Cyprianus, *De opere et deemosyna* VIII.

¹⁵⁰ Por. Rz 21, 3.

¹⁵¹ Por. Cyprianus, *De opere et deemosyna* IV, XXIV. Por. Nat. I, IV, 15; Marc. IV, XVI, 16; Tertulian powołuje się na wskazówki Izajasza (Iz 58, 7).

¹⁵² Zob. Iz 1, 17–18: „iudicate pupillo et iuste tractate viduam”.

¹⁵³ Por. Marc. IV, XVI, 11–14. Zob. K. Obrycki, *Problematyka charytatywna...*, s. 101–102.

¹⁵⁴ Por. Cyprianus, *De opere et deemosyna* XXV.

¹⁵⁵ Por. Łk 6, 30. Zob. Uxor. II, VIII. Por. Marc. IV, XVI, 8: „omni petenti te dato, utique indigenti, vel tanto magis indigenti”.

¹⁵⁶ Jałmużnę powinno się rozdawać z miłości do Boga, gdyż dobrowolna i dana z miłości zapewnia życie wieczne i świętość za życia (Apol. XXXIX, 5–6).

postać indywidualnej pomocy materialnej („elemosyna”, Idol. XXII, 2; Uxor. II, VIII, 8). Na ogół takiej pomocy udzielały kasy gminne zasilane indywidualnymi i dobrowolnymi składkami bogatych wiernych (Apol. XXXIX, 5–6)¹⁵⁷. W porównaniu z nimi pogańskie kolegia były dochodową formą filantropii, więc wymagały wpisowego. Chrześcijańskie „collegia funeraria” były dozwolone przez władze, były też im pomocne, gdyż wyręczały ich w grzebaniu zmarłych chrześcijan. Z tych kolegiów pogrzebowych wywodzi się prawdopodobnie struktura gmin chrześcijańskich. Wspomniane kasy gminne („arca”) urządzały nie tylko pogrzeby (Apol. XXXIX, 6), pomagały również starcom (Apol. XXXIX, 6), chrześcijańskim więźniom (Fug. XII, 6), wdowom (Virg. IX, 2) i biednym. Ci ostatni mogli, w czasie *agape*, posilić się i napić oraz otrzymać wsparcie finansowe w ramach wolnych datków (Apol. XXXIX, 16).

Zdaniem Tertuliana, chrześcijanie powinni się zwracać także w kierunku miłości transcendentnej, przekraczającej granice śmierci. Miłość do Boga i Chrystusa, o jakiej myśli apologeta, jest umacniana przez wiarę i nadzieję. Ta ostatnia jest częścią wiary w to, że prawi zmartwychwstaną, zgodnie z obietnicą Boga¹⁵⁸. W tym sensie źródłem nadziei, zwłaszcza prześladowanych, jest nauka płynąca ze zmartwychwstania Chrystusa (Apol. XLVIII, 5–10)¹⁵⁹. Chrześcijańska nadzieja wywodzi się ze starożytnej ἐλπίς. W Starym i Nowym Testamencie oznaczała ona zaufanie i oczekiwanie zarazem (προσδέχομαι)¹⁶⁰. Św. Paweł wzbogaca i poszerza znaczenie nadziei („spes Christiana”) o oczekiwanie chwały i zmartwychwstania Chrystusa („expectatio Christianorum”)¹⁶¹ oraz dodaje ufność względem Boga (παρησία) i cierpliwość („patientia”). Ową cnotę Tertulian omawia w osobnym dziełku *De patientia*, gdyż ma ona wielkie znaczenie dla zbawienia. Mamy zatem trzy ważne elementy miłości transcendentnej: wiarę, nadzieję i cierpliwość. Jakie są między nimi powiązania¹⁶²?

Ojczyzną chrześcijan, jak sądzi Tertulian¹⁶³, jest niebo (Marc. V, XX, 7–8)¹⁶⁴. Chrystus, nakazując miłość Boga („diligendi dominum deum suum”), daje wiernym nadzieję na życie wieczne (Marc. IV, XXV, 15–16). Ową nadzieję uosabia najlepiej postać Adama – jednego z nas („tamquam unus ex nobis”, Marc. II, XXV, 4), który, choć naznaczony śmiercią, nie został pozbawiony nadziei zbawienia ze względu na istnie-

¹⁵⁷ Zob. K. Obrycki, *Problematyka charytatywna...*, s. 97.

¹⁵⁸ Irenaeus, *Adversus haereses* II, XXVIII, 3: „Et speremus subinde plus aliquid accipere et discere a Deo, quia bonus est et divitias habens indeterminabiles et regnum sine fine et disciplinam immensam”. Por. A. G. Hamman, *Życie codzienne...*, s. 115: „Pogan w Lyonie uderzyło w nauce chrześcijańskiej oczekiwanie na zmartwychwstanie, podstawowy punkt nowej religii”.

¹⁵⁹ Nat. I, XIX, 2–3: „mortuorum enim praesumimus resurrectionem. Spes resurrectionis fastidium est mortis”. Por. W. Turek, *La speranza in Tertulliano*, Roma 1997.

¹⁶⁰ W. Turek, *La speranza...*, s. 28–29.

¹⁶¹ Rz 8, 18–25. Zob. W. Turek, *La speranza...*, s. 29.

¹⁶² Por. Anim. XLIII, 12: autor daje wskazówki na temat powiązań między wiarą i nadzieją: „per imaginem mortis fidei initiaris, spem meditaris, discis mori et vivere, discis vigilare, dum dormis”.

¹⁶³ Por. Cyprianus, *De mortalitate* XXVI. Poglądy Tertuliana pozostają w zgodzie z ideami religii Montana. Charakterystyczne dla montanistów są idee millenaryzmu. Tertulian w montanistycznym piśmie *Adversus Marcionem* głosił, że po zmartwychwstaniu Chrystusa mamy zapewnione tysiącletnie królestwo w Jeruzalem niebiańskim. Po zburzeniu świata i sądzie ostatecznym zmartwychwstaną najpierw święci, a potem zwykli zmarli (Marc. III, XXIV, 6). Na temat idei millenaryzmu zob. H. Pietras, *Eschatologia Kościoła pierwszych czterech wieków*, Kraków 2007, s. 24–30.

¹⁶⁴ Por. Cor. XIII, 4: „Sed tu, peregrinus mundi huius et civis civitatis supernae Hierusalem”.

jący w nim boski pierwiastek („spes ei salva est”, Marc. II, XXV, 4). Stąd bierze się w człowieku odwieczne pragnienie zbawienia i Królestwa Niebieskiego. Tertulian wyraża je poprzez figurę uczty, na którą zaprasza Pan¹⁶⁵ (Marc. IV, XXXI, 2). Zaprasza się, jak wiadomo, tylko domowników i członków rodziny (Marc. IV, XXXI, 2). Chrystus jest łaskawy wobec wszystkich sług uniżonych, co wynika z jego zbawczej mocy odkupienia grzechów ludzkich (Marc. IV, XIV, 2). Ale zanim nas zbawi, najpierw cierpi i umiera na krzyżu („filium hominis ante multa pati”, Marc. IV, XXXV, 14). Krzyż jest zatem mocą i mądrością dla tych, którzy pragną zostać zbawieni („salutem consequuntur”, Marc. V, V, 5). Grzechy zostaną im darowane pod warunkiem odbycia pokuty będącej skutkiem nawrócenia i żalu za grzechy („venia per paenitentiam”, Paenit. IV, 1¹⁶⁶). Kto, nawróciwszy się, nie odbędzie pokuty albo ponownie upadnie i nie wyzna swej winy przed Panem („rursus [diabolum] regressu suo erigit”, Paenit. V, 7), ten zostanie potępiony (Penit. XII, 5). Tak rozumianą ἐλπίς Orygenes odnosi do nawrócenia (ἐχειν παρὰ θεῶν)¹⁶⁷, zaś Hermas¹⁶⁸ – do odnowy poprzez pokutę (μετανοίας). W. Turek¹⁶⁹ zwraca uwagę, że siła nadziei, zdaniem Ojców Kościoła, polega na sile miłości. Idealem pokuty jest wypełnienie jej z wiarą, nadzieją i zasługującą na przebaczenie miłością, tak jak to uczyniła Maria Magdalena, oblewając stopy Pana łzami, ocierając je włosami i namaszczając olejkim (Marc. IV, XVIII, 9). Tą miłością jest Bóg (Marc. V, XI, 1), dlatego postanowił On zbawić człowieka od grzechów (Marc. III, II, 2–4) i posłał na ziemię Syna. Chrystus umarł i zmartwychwstał. Wierni również zmartwychwstaną i otrzymają ciała na podobieństwo Jego ubóstwionego ciała („resurget ergo corpus hoc nostrum, quod humiliatur in passionibus, et in ipsa lege mortis in terram deiectum”, Marc. V, XX, 7)¹⁷⁰. Po sądzie i zbawieniu jednych, a potępieniu drugich, czeka chrześcijan świetlana przyszłość na „łonie Abrahama” („sinum Abrahae” = „temporale aliquod animarum fidelium receptaculum”, Marc. IV, XXXIV, 14)¹⁷¹. Sam Chrystus przygotował nam mieszkanie w niebie przez swoje wniebowstąpienie („locum aeternum, aedificans”, Marc. IV, XXXIV, 16). Jednak zbawienie nie jest takie proste, bowiem zależy ono nie tylko od wiary, ale przede wszystkim od uczynków, czego najlepszym przykładem jest chrześcijańska postawa Zacheusza (Marc. IV, XXXVII, 1–2). Jak stwierdza Tertulian, Królestwo Boże jest w nas – w naszych rękach, sercach i ustach spoczywa odpowiedzialność za to, by je wypełnić („in manibus tuis

¹⁶⁵ Łk 14, 16.

¹⁶⁶ Por. Marc. V, XI, 2: „Deus malens scilicet paenitentiam peccatoris quam mortem, utique ex misericordiae affectu”.

¹⁶⁷ Origenes, *In Ieremiam homiliae* XX, 9. Por. W. Turek, *La speranza...*, s. 33.

¹⁶⁸ Hermas, *Pastor* VI, 2, 4. Por. W. Turek, *La speranza...*, s. 32.

¹⁶⁹ W. Turek, *La speranza...*, s. 34: „[...] essa è a malapena distinta dalla fede e non è indipendente dall'amore/carità, intese entrambi non tanto come «catalogo di virtù», ma come struttura interna della vita cristiana”.

¹⁷⁰ Por. Marc. V, IX, 4: „resurrectionis vocabulum non aliam rem vindicat quam quae cecidit. Surgere enim potest dici et quod omnino non cecidit, quod semper retro iacuit. Resurgere autem non est nisi eius, quod cecidit”. Por. Cyprianus, *De mortalitate* XXI–XXII.

¹⁷¹ Por. K. Obrycki, *Los złych po śmierci według Tertuliana*, „Vox Patrum” 10, 1990, z. 19, s. 602–606: autor zwraca uwagę, że Tertulian nazywa nagrodę otrzymaną po śmierci „refrigerium” w krainie szczęśliwości zwanej przez niego „łoniem Abrahama”.

facere illud, hoc erit” Marc. IV, XXXV, 13¹⁷²). Podobnie pisze o tym św. Cyprian w *Ad Donatum* XIV, zwracając uwagę na dosyć istotny fakt, że chrześcijanie żyją w świecie pełnym zła i demonów, więc ich wysiłki zmierzające do obrania właściwej drogi życia, a w przyszłości do wyrwania się z niepewności tego świata i osiągnięcia zbawienia, są czynem heroicznym¹⁷³.

Religii chrześcijańskiej nie da się w żaden sposób pogodzić z politeistyczną religią Rzymu, z oddawaniem kultu bogom i cesarzowi. Wyznawcy Chrystusa, w ujęciu Tertuliana, nie mają innego wyjścia, jak spełniać pewne wymagania państwa: płacić podatki, pracować i żyć uczciwie. Ale już nawet w sferze życia zawodowego widać pewne komplikacje natury moralnej. Nie można być ani nauczycielem, żeby nie szerzyć nauki o bogach, ani żołnierzem zmuszonym zabijać oraz popełniać bałwochwalstwo przez noszenie wieńca i udział w ceremoniach. Tertulian zabrania wszystkiego, co wiąże się z bałwochwalstwem. A skoro nie można żyć jak poganie, to trzeba żyć po chrześcijańsku („contrarium debes”, Cor. XIII, 4). Apologeta każe odważnie głosić wiarę w Boga w Trójcy Jedynej. Wiara, jego zdaniem, daje nie tylko bliskość Boga, ale również mądrość, która jest moralnym drogowskazem, i siłę Ducha, dzięki której wierni są odporni na cierpienia i nie boją się świadczyć o Stwórcy przez śmierć. Tertulian uważa, że poganie, widząc upór i bezkompromisowość chrześcijan idących na śmierć za prawdę, zaczynają się nawracać. Dostrzegają szybko, że źródłem ich odwagi jest obecność Ducha, a nadzieją – Zmartwychwstały Chrystus. On jest nauczycielem miłości i miłosierdzia. Jego cierpienie i śmierć dają możliwość odkupienia, ale nie gwarantują go bezwarunkowo. Człowiek, jak zauważa apologeta, musi żałować swoich grzechów i prosić o przebaczenie. Łzy grzesznika są paralelne do zbawczego działania wody chrztu. Chcąc otrzymać łaskę przebaczenia, trzeba dostrzec nieszczęście drugiego człowieka, ofiarować mu coś od siebie. Jednak sama jałmużna, jakkolwiek jest najlepszą formą prześlania za grzechy¹⁷⁴, może nie wystarczyć do zbawienia.

Wnioski

Zdaniem Tertuliana, nie ma idealnych relacji pomiędzy Kościołem i państwem. Przyczyną konfliktów było powiązanie religii imperium z polityką państwa tak ściśle, że odrzucenie kultu bogów państwowych, mających zapewnić Rzymowi pomyślność na długie lata, oraz nieuznawanie przez chrześcijan boskości cesarza powodowało niechęć, a nawet wrogość pogan. Apologeta usiłował się przeciwstawić tym przymusom składania ofiar, wiedząc, że postawy sprzeciwu i manifestowania wolności religijnej będą przez pogan źle odbierane. Jego zdaniem, przebywanie wśród nich wymaga od chrześcijan ciągłego akcentowania swojej inności i niezależności (Spect., Idol., Cor.). Tertulian zdaje sobie sprawę, że dla wielu będzie to trudne, ale jego interesują tylko postawy wzorcowe. Chrześcijaństwo Kartagińczyka nie jest więc deklaratywne. Jego

¹⁷² Pwt 30, 11–14.

¹⁷³ Por. T. Karczmarek, *Świat rzymski w ocenie chrześcijan Kartaginy w III w.*, „Vox Patrum” 17, 1997, z. 32–33, s. 69.

¹⁷⁴ Cyprianus, *De opere et deemesyna* XXVI.

pisma parenetyczno-ascetyczne świadczą o tym, że apologeta poszukuje chrześcijańskiego ideału w postawach opartych na Ewangelii i moralności Chrystusa. Wynika to z prostej logiki, że skoro „saeculum” jest Boga, to „saecularia” są szatana. Tertulian nie dopuszcza w ramach tego podziału niczego pośredniego. Można powiedzieć, że z góry odrzuca „saecularia”, co sprawia wrażenie, że apologeta jest bezkompromisowy, ale też mało obiektywny. Niektóre aspekty życia, jak uprawianie zawodu nauczyciela, bycie żołnierzem w rzymskiej armii, udział w widowiskach, powtórne małżeństwa traktuje jako poważne wykroczenia i grzechy. Stawia w ten sposób wiernym wysokie wymagania. Nie pozostawia jednak możliwości wyboru, z góry coś nakazując albo zabraniając (np. chodzenia do teatru), podczas gdy inni apologety¹⁷⁵ podchodzą do podejmowania wyborów moralnych przez wiernych z większym zrozumieniem, potępiając niezmiennie zły wpływ widowisk na moralność wyznawców Chrystusa¹⁷⁶. Na tym tle przesadna krytyka i dążenie do wypracowania ideału chrześcijanina, należy dodać – ideału daleko odbiegającego od możliwości przeciętnego człowieka, czyni z Tertuliana człowieka zbyt rygorystycznego. Z drugiej strony, dążenie do wewnętrznej doskonałości poprzez ascezę i wycofanie się z tego świata jest charakterystyczne dla czasów, w których żyje pisarz. Wpływy montanizmu, wschodniego mistycyzmu, gnostycyzmu mieszają się z tendencjami millenarystycznymi. Wierni Kościoła kartagińskiego musieli żyć w perspektywie rychłego nadejścia Chrystusa i sądu nad grzesznikami. Trzeba się było przygotować, a Tertulian wiedział, jak to zrobić. Zalecał wier-nym pokutę, uczynki miłosierdzia wobec bliźnich, a przede wszystkim cierpliwość i wstrzemięźliwość, szczególnie zaś zalecał wstrzemięźliwość seksualną. Uważał, że tylko w ten sposób, pracując nad sobą i pokonując słabości ciała, chrześcijanie staną się silni duchem i będą w stanie się przeciwstawić upadającemu światu. Apologeta krytykował konsumpcyjny styl życia pogan, uważając, że chrześcijanie nie powinni się do niego dostosowywać. Przeciwnie, pisarz udzielał wiernym wskazówek, jak mają postępować, żeby się wyróżniać i dawać przykład.

¹⁷⁵ Por. Augustinus, *De civitate Dei*, passim.

¹⁷⁶ Por. *ibidem* IV, 26: autor uważa, iż igrzyska są popisem złych obyczajów i obrażają majestat bogów, jednak nie zabrania wprost chodzenia do teatru.

ROZDZIAŁ V

WSPÓLNOTA KOŚCIOŁA KARTAGIŃSKIEGO

Północna Afryka pod koniec I wieku n.e. zaliczała się jako *Africa Proconsularis* do prowincji rzymskiej. Sam cesarz, Septymiusz Sewer (193–211), był Afrykańczykiem z Lepcis Magna, czyli Trypolitanii. Nie należy się zatem dziwić, że największy rozkwit owej prowincji nastąpił właśnie za jego czasów, na przełomie II i III wieku. Zdaniem Adolfa Harnacka, wraz z romanizacją Afryki prokonsularnej następowała jej chrystianizacja¹. Jednak nie była ona zbyt trwała, skoro religia Chrystusa szybko została wyparta z tych terenów przez islam w 696 roku. Berberowie i Fenicjanie zostali schryścianizowani tylko częściowo, natomiast wspólnota grecko-łacińska była zbyt słaba, aby zaistnieć na dłużej². Mimo że dotrwała do średniowiecza, była nieliczna i więcej w jej gronie było Żydów niż chrześcijan. W każdym razie rozwój Afryki Prokonsularnej wiązał się nieodłącznie z romanizacją Kartaginy, która stała się ważnym ośrodkiem kulturalnym, gdzie na wzór miast Azji Mniejszej rozwinął się Kościół chrześcijański³.

Większość pism Tertuliana informuje nas o samym Kościele kartagińskim, nie zaś o rozprzestrzenianiu się wspólnot w Afryce północnej. Apologeta jako mieszkaniec wielkiego miasta koncentruje się wyłącznie na problematyce gminy miejskiej, na temat wsi się nie wypowiada. Interesuje go tylko teraźniejszość i przyszłość wspólnoty chrześcijańskiej, nie mówi natomiast wiele o historii kartagińskiej gminy⁴. Nie informuje nas także o najstarszym, greckim okresie Kościoła afrykańskiego. Wiadomo, że Perpetua z biskupem Optatusem i z prezbiterem Aspazjuszem rozmawiała po grecku⁵, a Tertulian w pierwszej wersji pisał swe dzieła w tym języku (między innymi najprawdopodobniej najważniejszy jego traktat *De extasi*, niestety niezachowany)⁶.

Historia Kościoła afrykańskiego, jak wiadomo, zaczyna się od prześladowania chrześcijan pochodzących ze Scylli koło Kartaginy w Afryce Prokonsularnej w 180 r.⁷ W traktacie adresowanym do namiestnika Afryki Skapuli (211–213) Tertulian wyli-

¹ A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. II, Leipzig 1906 (1924), s. 254.

² *Ibidem*, s. 255.

³ *Ibidem*, s. 236.

⁴ *Ibidem*.

⁵ Por. *Passio Perpetuae et Felicitatis* XIII: „Et coepit Perpetua graece cum illis loqui”. Por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 63: „w 200 roku pierwszym językiem wielu afrykańskich chrześcijan była greka, a między greckimi i łacińskimi braćmi zachodziły różnice obyczajów”.

⁶ Zob. A. Harnack, *op. cit.*, II, s. 237.

⁷ *Ibidem*. Por. *Acta martyrum Scillitanorum* II: „De Scillitana urbe, quae ad Proconsularem pertinebat”.

cza też inne miejsca uświęcone krwią męczenników. Mówi o prześladowaniu chrześcijan w Lambecie w Numidii (Scap. IV, 3), w Mauretanii⁸ („gladio tenus”, Scap. IV, 8), w Utyce i Tapsus (Scap. III, 3), w Hadrumentum w Byzacenie⁹ („cum Adrumenticum Mavilum idem Caecilius ad bestia damnasset”, Scap. III, 5) oraz w Thystrus w Byzacenie (Scap. IV, 3)¹⁰. Nie wiemy jednak, jak liczny był pierwiastek punicki w Kościele ok. 200 r. Nie mówi o tym ani Tertulian, ani Cyprian. Chociaż z jednego listu Cypriana¹¹ wynika, że liczba kleru w Kartaginie w III wieku była dość znaczna¹². Biskup podaje nawet listę chrześcijan, którzy pomogli współbraciom okradzionym przez rozbójników numidyjskich, zbierając kwotę 100 tys. sestercji¹³. Dopiero w IV wieku z pism św. Augustyna dowiadujemy się, jak naprawdę silna była afrykańska wspólnota wiernych¹⁴. Przyjmuje się, że lud punicki, zromanizowany powierzchownie, także wolniej ulegał chrystianizacji. Świadczy o tym fakt, że imiona biskupów afrykańskich na ogół były greckie, czasem rzymskie, natomiast rzadko zdarzały się punickie. Wśród męczenników spotykamy imiona pochodzenia fenickiego: na przykład, jak podaje A. Harnack¹⁵, niejaki Namphano był Kartagińczykiem. Badacz zwraca słusznie uwagę, że fenicki nie był językiem sakralnym ani nie przetłumaczono na niego świętej księgi Biblii¹⁶. Prawdopodobnie z tego powodu w prowincji afrykańskiej nastąpił proces wręcz odwrotny – chrystianizacja Punijczyków wyprzedziła *de facto* ich romanizację, czego najlepszym przykładem jest to, że łacińska Biblia powstała wcześniej w Afryce niż w Italii¹⁷. W ten oto sposób Afryka Prokonsularna stała się ojczyzną literatury chrześcijańskiej i to dziedzictwo ma wielkie znaczenie dla historii świata¹⁸.

⁸ Numidia i Mauretania obejmują tereny dzisiejszej Algierii.

⁹ Byzacena (południowa Tunezja) znajdowała się na południe od Afryki Prokonsularnej.

¹⁰ Por. A. Harnack, *op. cit.*, II, s. 238.

¹¹ Cyprianus, *Epistulae* LXII, 5. Zob. M. Bogucki, *Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9, 1971, z. 1, s. 208–210.

¹² A. Harnack, *op. cit.*, II, s. 238. Por. M. Bogucki, *op. cit.*, s. 210: autor podkreśla fakt, iż św. Cyprian podaje imienny spis ofiarodawców, aby kościoły numidyjskie mogły im wyrazić swą wdzięczność przez modlitwę.

¹³ M. Bogucki, *op. cit.*, s. 209: autor podaje, iż działo się to wszystko ok. 253 r. A. Harnack, *op. cit.*, II, s. 240: między rokiem 211 a 249 można dostrzec silny wzrost Kościoła kartagińskiego we wszystkich prowincjach afrykańskich. Rozwinęła się organizacja biskupów na wzór już istniejącej w Azji Mniejszej i w Italii. Na temat problemów wspólnoty afrykańskiej (sporów między biskupami a diakonami [III], kontrowersji pomiędzy klinikami i akwarystami [LXIII], walki o czystość dziewic [IV]) zob. S. Cyprianus, *Epistulae*.

¹⁴ A. Harnack, *op. cit.*, II, s. 239.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 254.

¹⁷ *Ibidem*, s. 239; por. M. J. Brown, *The Lord's prayer through North African Eyes A Window into Early Christianity*, New York 2004, s. 216–217. Por. H. Chadwick, *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004, s. 63–64: autor uważa, że pierwszych łacińskich przekładów Biblii w Afryce dokonali misjonarze. Tłumaczenia te nie powstały w jednym miejscu ani w jednym czasie. „pierwsza łacińska Biblia do 400 roku zdobyła tak mocną pozycję jako tekst oficjalny, że poprawione tłumaczenie (tzw. Wulgata) Hieronima budziło głębokie opory”.

¹⁸ H. Chadwick, *op. cit.*, s. 240: autor uważa, że język afrykański, oczywiście nie jego potoczna odmiana, mógł mieć wpływ na rozwój języka Kościoła. Godny zauważenia jest element militarny w języku Kościoła afrykańskiego – u Cypriana i Tertuliana da się wytłumaczyć ten fakt profesją ojca apologety; jak wiadomo, był on wojskowym. Na ten temat zob. R. Braun, „*Deus Christianorum*”.

Tertulian, jak wynika z powyższych danych, nie mówi ani o najdawniejszej historii Kościoła kartagińskiego, ani nie opisuje życia wspólnot chrześcijańskich. Owszem, apologeta przedstawia problemy współczesnego Kościoła, ale angażuje się o wiele bardziej w wyrażanie własnych poglądów na temat tego, jaki powinien być idealny chrześcijanin na tle gminy. Kartagińczyk stara się odpowiedzieć na pytania, jakie funkcje do spełnienia ma chrześcijańska wspólnota i czy jest wspólnotą ludzi wolnych i równych sobie, czy też posiada hierarchię, a jeśli tak, to w jakim celu.

Zanim odpowiem na te pytania, pragnę zwrócić uwagę na to, że poglądy Tertuliana na Kościół ukształtowały się pod wpływem idei montanizmu i ruchów millenarystycznych. Apologeta, głosząc powtórne przyjście Chrystusa i jego Tysiącletnie Królestwo, podkreślał konieczność uwolnienia Kościoła od wymagań instytucji kościelnej i zwrócenia się w kierunku chrześcijaństwa pierwotnego, poddanego bezpośredniemu działaniu Ducha Świętego¹⁹. Wpływy montanistyczne w tertuliańskiej wizji Kościoła istniały od początku jego chrześcijańskiej drogi, ale z czasem objęły pewną harmonijną całość dotyczącą organizacji Kościoła, kapłaństwa i hierarchii w ogóle²⁰.

Tertulian wyróżnia w Kościele trzy ważne jego filary: „ecclesia spiritus”, „homo spiritalis” oraz „ecclesia numerus episcoporum”, która, jak się okaże, ma z punktu widzenia jego eklezjologii podrzędne znaczenie (Pud. XXI, 17). Ze stwierdzenia „ecclesia spiritus per spiritem hominem, non ecclesia numerus episcoporum” (Pud. XXI, 17) wynika, że to Duch Święty scala społeczność wierzących, przebywając indywidualnie w każdym człowieku z osobna. Dlatego nie jest ważne, czy ma go jedna osoba, czy też większa grupa wiernych. Jego obecność w jednym tylko człowieku uświęca cały Kościół (Virg. II, 2). Zatem wszyscy wierni są równi, ale różnią się stopniem posiadania Parakleta i Jego charyzmatów. Warunkiem Jego obecności w człowieku jest wiara (Virg. I, 3), chrzest i unikanie grzechu ciężkiego (Pud. I, 5). Duch Święty działa według swego upodobania, jednak wierni, chcąc mu to umożliwić, powinni wzmocnić rygorystyczny tryb życia poprzez ascezę, bezkompromisową postawę wobec grzechu i pogardę świata (Ieiun. XIII, 5–6). Głównym bowiem zadaniem Parakleta jest przygotowanie świętych na przyjście Królestwa Chrystusa oraz na wejście do Królestwa Niebieskiego (Virg. I, 4–5). Kościół jako instytucja ma dla Tertuliana charakter tymczasowy, zaś jako grupa ludzi ochrzczonych, wierzących i świętych zmierzających do niebieskiej ojczyzny nosi znamiona walki o bezgrzeszność i rygorystyczny tryb życia, mający na celu mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Chrystus poprzez chrzest niweluje grzech (Pud. I, 5; Pud. IX, 9), ale człowiek musi cały czas walczyć o dar obecności Ducha Świętego, dążąc do czystości (Pud. I, 1)²¹. Zadaniem Parakleta wyznaczonym przez Chrystusa jest doprowadzenie wiernych do pełni doskonałości (Pud. XVII, 1). Stąd wynikają Jego wymagania wobec wyznawców: zachowywanie postów (Ieiun. XIII, 3), przestrzeganie pokuty, (Pud. II, 15–16), podejmowanie męczeństwa w czasie prześladowań („dimi-

Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien, Paris 1977: autor uważa, że wyraz „sacramentum” pochodzi z języka militarnego i znaczy tyle, co przysięga.

¹⁹ Por. E. Stanula, *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9, 1971, z. 1, s. 105.

²⁰ *Ibidem*, s. 107.

²¹ Cast. X passim; Mon. III passim.

catio martyrii”; „lavacrum sanguinis”, Scorp. VI, 9), zachowanie bezkompromisowej postawy wobec bałwochwalstwa („idolatria devitanda”, Idol. XXIV, 3), nietolerancja dla grzechu cudzołóstwa (Pud. XIX, 25), zachowywanie wstrzemięźliwości seksualnej nawet w małżeństwie, preferowanie dziewictwa, niezawieranie ponownego małżeństwa (Pud. XVI, 13–17). Kto przestrzega tych wymagań, ten staje się człowiekiem uduchowionym („homo spiritalis”, Pud. XXI, 17), czyli człowiekiem Ducha. Unikanie grzechu nadaje chrześcijanom charakter dziewictwa w myśl nakazu zachowania czystości Kościoła-Oblubienicy („serva Christo virginem sponsam”, Fug. XIV, 2²²). Tertulian pojmował ową czystość, prawdopodobnie, jako indywidualną „pudicitia” wiernych, jak również jako symboliczną wierność Kościoła Panu:

Haec enim consultata sunt Christi ecclesiam diligentis, qui se pro ea tradidit, uti eam sanctificet emundans lavacro aquae in verbo et sistat sibi ecclesiam gloriosam non habentem maculam aut rugam, utique post lavacrum, sed sit sancta et sine opprobrio, exinde scilicet sine ruga vetustatis ut virgo, sine macula fornicationis ut sponsa, sine probro vilitatis ut emundata.

(Pud. XVIII, 11)

1. Hierarchia w Kościele

Chociaż wierni różnią się jedynie stopniem posiadania Parakleta, to jednak Tertulian dzieli ich na trzy grupy: laików, charyzmatyków oraz hierarchię kościelną (Pud. XXI, 16–17). Różnica między zwykłymi wiernymi a charyzmatykami, zdaniem apologety, polegała na stopniu zjednoczenia z Parakletem, udzielającym niektórym daru ekstazy (Marc. IV, XXII, 4). W czasie owej ekstazy głos proroka stawał się głosem samego Ducha Świętego (Marc. IV, XIX, 1), który ustami ekstatyka wypowiadał prorocтва, modlitwy, udzielał rozgrzeszenia (Pud. XXI, 8) i pozostałych sakramentów. Dar charyzmatyczny jest według Tertuliana dobrem Kościoła, potrzebnym do udzielania sakramentu odpuszczenia grzechów (Pud. XXI, 16). Wizje charyzmatyczne²³ służyły do potwierdzania autentyczności prawd wiary, chociaż nie było to konieczne (Virg. I, 5). Różnica między laikiem i kapłanem była więc czysto hierarchiczna. Jeden i drugi do odpuszczania grzechów potrzebował specjalnego daru Ducha Świętego (Pud. XXI, 8). Wszyscy wierni mogli być charyzmatykami, jednak nie wszyscy spełniali funkcje kapłańskie.

Organizacja kościelna, według Tertuliana, jest odzwierciedleniem społeczności wiernych – jedni są głowami rodzin, inni są im podporządkowani i muszą słuchać. Jednak sama organizacja nie jest aż tak istotna dla Kościoła, gdyż Kościołem jest każdy wierny posiadający Ducha Świętego. Hierarchia jest jedynie władzą egzekucyjną, dbającą o gorliwość wiernych w wypełnianiu przykazań Chrystusa (Mon. IV, 7).

²² Por. Ef 5, 27. Por. E. Stanula, *op. cit.*, s. 111.

²³ Zob. Anim. XLVII: apologeta uważa charyzmatyków za wyjątkowych w Kościele, podkreśla, że wśród nich mogą być kobiety.

Zatem spełnia ona funkcję administracyjno-dyscyplinarną i nauczycielską²⁴. Jej reprezentantami są biskup, prezbiter i diakon (Mon. XI, 1).

Biskup („episcopus”) był nauczycielem wiernych, mającym przekazywać naukę Chrystusa zgodnie z nauczaniem apostołskim i Chrystusowym (Marc. IV, V, 1–2)²⁵. Jego rola jako nauczyciela – mówi apologeta – była jednak wtórna, gdyż prawdziwym nauczycielem „regula fidei” i „disciplina Dei” jest Duch Święty, zastępca Chrystusa (Virg. I, 7), dzięki któremu Słowo Boże nie budzi już wątpliwości (Virg. I, 5). Prymarną funkcją sprawowaną przez biskupa („episcopus”) było zwierzchnictwo nad wspólnotą wiernych. Jako „pastor” (Fug XI, 2)²⁶ nie tylko kierował Kościołem, ale i egzekwował prawo Chrystusowe za pomocą wydawania edyktów dyscyplinarnych (Pud. XXI, 7–8)²⁷. Jego zadaniem było także sporządzanie przepisów postnych (Ieiun. XIII, 4), sprawowanie sakramentów oraz upoważnianie do tego innych (Bapt. XVII, 1). Dbał on o wstrzemięźliwość wiernych, reagując na wszelkie objawy niemoralności (Apol. XXXIX, 4), miał również prawo przyjmowania lub usuwania grzeszników z Kościoła (Pud. XIV, 16)²⁸. „Praesidens” kierował poszczególnymi stanami w Kościele. Jego zadaniem była prawna opieka nad kobietami („tutela mulierum”)²⁹, analogiczna do tej, jaką mają nad nimi ojcowie rodzin w społeczeństwie pogańskim. Otaczał troską wdowy, wiedząc, że ich los był niekiedy bardzo ciężki, głównie z powodów materialnych (Virg. IX, 2). Biskup miał także władzę nad całą hierarchią kościelną³⁰ – podlegali mu prezbiterzy, diakoni, lektorzy, wdowy i dziewice (Bapt. XVII, 1).

Diakon („diaconus”) głosił Słowo Boże, a do jego obowiązków należała także pomoc przy sprawowaniu Eucharystii oraz innych sakramentów³¹, jak na przykład chrzest (Bapt. XVII, 1). Jak wynika z *Didaskaliów*, utworu opisującego organizację Kościoła w III wieku, diakoni pełnili również funkcje porządkowe, między innymi sprawowali pieczę nad prawidłowym przebiegiem mszy św. i właściwym zachowaniem wiernych podczas ceremonii³². Ich urząd był stały, w przeciwieństwie do analogicznego u heretyków („hodie diaconus qui cras lector”, Praescr. XLI, 7). Byli prawdopodobnie zarządcami dóbr należących do Kościoła.

Prezbiter („presbyter”) miał możliwość udzielania chrztu z upoważnienia biskupa, jak również pomagał podczas udzielania Eucharystii. Wraz z wdowami sprawował funkcję ławników w sądzie pokutnym³³. Urząd prebitera, podobnie jak lektora, miał charakter stały (Praescr. XLI, 7).

²⁴ E. Stanula, *op. cit.*, s. 115.

²⁵ Por. Marc. I, XXI, 3–4; Carn. II passim.

²⁶ Inne nazwy biskupa („episcopus”): „praepositus ecclesiae”; „praepositus gregis” (Fug. XI, 3), „praesidens” (Cor. III, 2).

²⁷ Por. E. Stanula, *op. cit.*, s. 116: przypisy te powinny respektować prawo Ducha Świętego.

²⁸ Por. Ieiun. XIII; Pud. XII; Nat. I, V.

²⁹ Por. R. Taubenschlag, *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1969, s. 237.

³⁰ Por. Bapt. XVII, 2: „episcopus aemulatio scismatum mater est”.

³¹ Martyr. I; Apol. XXXIX.

³² Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994, s. 128.

³³ *Ibidem*.

2. Hierarchia kobiet w gminie

Z pism Tertuliana dowiadujemy się, że w pierwotnych wspólnotach chrześcijańskich działały charyzmatyczki obdarzone przez Ducha Świętego darem prorokowania (Anim. XLVII, 12)³⁴. Ich wizje potwierdzały prawdziwość doktryny Kościoła, gdyż przemawiał przez nie głos Ducha Świętego (Virg. XVII, 3). Paraklet ustami ekstazyków wypowiadał prorocтва i pouczenia, sprawował sakramenty oraz udzielał rozgrzeszenia (Pud. XXI, 5–9). Rola charyzmatyczek w poznaniu woli Boga była wielka („ex visionibus Deum discunt”, Anim. XLVII, 12). Z czasem jednak chrześcijanie zaczęli się obawiać kobiet aspirujących do roli przywódczyń duchowych i prorokiń w gminie³⁵. Zjawisko to było również nie do przyjęcia przez pogan i Żydów. Wiadomo, że poganie z lekceważeniem odnosili się do religii, w której kobiety odgrywały rolę duchowych przewodniczek i prorokiń. Świadczy o tym najwyraźniej sarkastyczna reakcja Celsusa³⁶ reprezentującego poglądy pogan. Św. Paweł³⁷ przeniósł normy patriarchalne obowiązujące w rodzinie rzymskiej, jak również w gminie żydowskiej, do obyczajowości wspólnoty chrześcijańskiej. Na podstawie nauki apostoła ukształtowały się poglądy Ojców Kościoła na temat kobiet i ich roli w Kościele. Doprowadziło to do stopniowego ograniczenia roli prorokiń w chrześcijańskiej gminie w kierunku odsunięcia ich od najbardziej prestiżowych funkcji. W społeczeństwie patriarchalnym kobiety nie mogły być zarządcami, czyli biskupami, gdyż stanowiska ważne i reprezentacyjne mogli zajmować jedynie mężczyźni. Pozostałością dawnej prestiżowej roli kobiet w gminie był jedynie urząd diakonis i szacunek, jakim cieszyły się w Kościele wdowy³⁸. Co charakterystyczne, publiczna działalność kobiet najdłużej utrzymała się w strukturach heretyckich, ku uciesze ich przeciwników – wiernych Kościoła apostołskiego³⁹. Kobiety w tych wspólnotach mogły nie tylko nauczać, przemawiać i prorokować, ale też chrzcić i uzdrawiać⁴⁰: „Mulieres haereticae! Quam procaces!” (Praescr. XLI, 5)⁴¹.

Tertulian starał się, by wizerunek kobiet chrześcijańskich współgrał z patriarchalną moralnością żydowską i pogańską. Jego zdaniem, wierni Kościoła, chcąc pozyskać nowych wyznawców, nie powinni odbiegać od wspólnego dla społeczeństwa śródziemnomorskiego wzorca moralności i obyczajów. Apologeta pozostawał pod wpływem poglądów św. Pawła na temat działalności kobiet w gminie (Bapt. XVII, 4–5).

³⁴ Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 286. Por. Praescr. XX, 1.

³⁵ Por. W. Pałubicki, *Kobieta w tradycji patrystycznej*, „Euchemer” 3 (121), 1981, s. 36: autor uważa, iż zupełnie inaczej było w Kościołach wschodnich, gdzie kobiety w hierarchii kościelnej nie ustępowały mężczyznom, przeciwnie sprawowały analogiczne funkcje. Por. Praescr. XLI, 5: Tertulian oburza się na zuchwałość kobiet Kościołów wschodnich, które sprawują funkcje sakramentalne zarezerwowane dotąd dla mężczyzn.

³⁶ Orygenes, *Contra Celsum* II, 55; III, 55–59.

³⁷ Por. 1 Kor 7, 26–28, 34; 14, 34, 37–38; Tm 2, 9; Ef 5, 23, 28; 1 Tes. 4, 3–8.

³⁸ Zob. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 286: autorka podaje za św. Pawłem, jakie były warunki otrzymania urzędu biskupiego (1 Tm 3, 2–7) oraz zalecenia dla diakonów i diakonis (1 Tm. 3, 7–12).

³⁹ Chodzi o Helenę i Szymona Maga, Marcellinę zainspirowaną naukami Harpokratesa, Filumenę, uczennicę Apellesa oraz montanistki Pryskę, Maksymillę i Kwintyllę.

⁴⁰ Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie późnego antyku*, s. 286–287.

⁴¹ Słowa Tertuliana odnoszą się prawdopodobnie do kobiet z sekty marcjonitów. Por. Virg. IX, 1.

Uważał, że powinny milczeć i o wszystko pytać mężów⁴² (Bapt. XVII, 2). Nawróciwszy się na montanizm, apologeta powoływał się często na proroctwa Pryski (Cast. X, 5), co nie przeszkadzało mu w krytykowaniu kobiet za ich „tupet” w zajmowaniu funkcji w kościele: udzielanie chrztu, nauczanie, a nawet egzorcyzmowanie (Praescr. XLI, 5)⁴³. Zaznaczyć trzeba jednak, że w czasach jego i św. Cypriana kobiety chrześcijańskie stanowiły w gminie kartagińskiej większość, o czym świadczy duża ilość adresowanych specjalnie do nich pism o charakterze moralno-ascetycznym⁴⁴. Zatem nadmierna krytyka kobiet nie miała w czasach Tertuliana tak wielkiego znaczenia, gdyż nie chodziło jeszcze o całkowite odsunięcie ich od działalności publicznej w gminie. Te przykre dla nich konsekwencje miały nastąpić w najbliższej przyszłości („non permissit mulieri in ecclesia loqui”, Virg. IX, 1⁴⁵).

Tertulian określił dość wyraźnie miejsce kobiet w gminie i poza jej obrębem, zwracając uwagę na wysiłek, jaki kobieta chrześcijańska musi wkładać w dbałość o swą świętość („ut honorem sanctitatis [...] ostendat”, Virg. IX, 1). Jej największym zadaniem jest pielęgnowanie czystości i wstrzemięźliwości w mowie, zachowaniu i ubiorze (Cult. II, IV–VI)⁴⁶. Kobiety chrześcijańskie, opuszczając terytorium gminy, musiały mieć jakiś konkretny i pobożny powód, jak odwiedzić chorych lub wizyty w więzieniach rzymskich (Cult. II, XI, 2)⁴⁷, w przeciwnym razie ich wyjście traktowano jako celowe narażanie się na grzech. Dlatego Tertulian, idąc za radą św. Pawła („probum vestrum coram homines appareat”⁴⁸, Cult. II, XIII, 1), nawołuje chrześcijanki do dbałości o uczciwość („probum”)⁴⁹, gdyż ona najlepiej świadczy o ich czystości i skromności oraz chroni je przed grzechem zagrażającym im ze strony świata (Cult. II, XI, 2). Poprzez prawosć i czystość kobiety pielęgnują w sobie miłość Boga. Dlatego czuwanie nad utrzymaniem świętości wewnętrznej jest misją każdej kobiety w Kościele. Jej działalność i w gminie, i na zewnątrz ma być manifestacją Boga w postępowaniu i obyczajach. Tertulianowi, jak i innym apologetom chrześcijańskim, chodziło o to, by chrześcijanki, pokazując się wśród pogan, podkreślały swą inność poprzez czystość, prawosć i obyczajność⁵⁰ wypływające z wiary w Boga.

W Kościele kartagińskim w czasach Tertuliana były charyzmatyczki, obdarzone, jak uważano, przez Ducha Świętego darem prorokowania (Cast. X, 5). W III wieku, kiedy nastąpiły już zmiany mające na celu umocnienie patriarchalnej organizacji Kościoła przez odsunięcie kobiet obdarzonych charyzmatycznym darem proroko-

⁴² Zob. 1 Kor 14, 34; por. 1 Kor 6, 12.

⁴³ Por. 1 Kor 6, 12: „omnia licere [...] sed non omnia expedire”.

⁴⁴ Por. A. Harnack, *op. cit.*, I, s. 598.

⁴⁵ Zob. 1 Kor. 14, 34. Por. Virg. IX, 1: „[...] sed nec docere, nec tinguere, nec offerre, nec ullius virilis muneris, neum sacerdotalis officii sortem sibi vindicare”.

⁴⁶ Por. Apol. VI, 3; Orat. XX; Cult. II, V; Anim. XXV; Virg. passim.

⁴⁷ Por. M. Turcan, *Tertullien, La toilette des femmes*, introd., texte critique, trad. comm., Paris 1971, s. 153.

⁴⁸ Por. 1 Kor 4, 3–4.

⁴⁹ Por. J. Jundziłł, *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych II wieku*, Bydgoszcz 1996, s. 142: autor podkreśla, że podział na naturalne dobro i zło wynikające z naruszenia natury są ważnym punktem filozofii stoickiej, którą apologeta przejął prawdopodobnie „za pośrednictwem Seneki”.

⁵⁰ Poganki też były obyczajne i cnotliwe, ale nie wpływało to z wiary w Boga (Por. J. Korpany, *Rzymska pochwała idealnej żony*, „Meander” 4, 1980, s. 159).

wania⁵¹ (Virg. IX, 1), osoby te zaczęły budzić obawy. Trudno było stwierdzić z całą pewnością, że ich prorocтва pochodzą od Ducha Świętego, zwłaszcza iż nauczanie ich duchowych mistrzów często pozostawało w sprzeczności z oficjalnym stanowiskiem biskupa⁵². Charyzmatyczki odsunięte od życia kościelnego gminy stawały się przywódcami własnych wspólnot heretyckich, często gnostyckich (Praescr. XLI, 5)⁵³. W Kościele natomiast znaczącą rolę zaczęły odgrywać kobiety skromne i obyczajne.

Diakonisy działały na podobnej zasadzie jak diakoni. Były to kobiety pełniące funkcje służebne – w przeciwieństwie do diakonów nie mogły one podejmować funkcji sakramentalnych. Początkowo mianowano nimi charyzmatyczki. Potem, zgodnie z tendencją Kościoła do odsuwania od działalności osób obdarzonych charyzmatami na korzyść zrównoważonych, pobożnych i uczciwych, zaczęto na ten urząd powoływać takie właśnie idealne chrześcijanki⁵⁴. Do ich zadań należała pomoc biednym i chorym, odwiedzanie chrześcijan w więzieniu oraz asystowanie w czasie chrztu dorosłych kobiet, który przyjmowano nago⁵⁵. Diakonisy miały pilnować, aby widok nagich kobiet nie był powodem zgorszenia i by zarówno w czasie chrztu, jak również podczas rytuału namaszczenia po ceremonii panował porządek. Do obowiązków diakonis należało także nauczanie zasad wiary. Zdaniem Marie Turcan⁵⁶, posługa słowa Bożego („*Dei sermonis administratio*”, Cult. II, XI, 2) nie oznaczała udziału kobiet jako lektorek podczas liturgii mszy św. ani głoszenia przez nie prorocत्व. Ta wzmiankowana przez Tertuliana posługa mogła się jedynie odnosić do nauczania wiary katechumenek i neofitek przez diakonisy – możliwe, że czytały im Pismo Święte i objaśniały trudniejsze miejsca.

Hierarchia kobiet w gminie została zorganizowana na zasadzie rodziny, w której kobiety, żyjąc zgodnie z rytmem biologicznym i stosownie do stanu, pełniły wyznaczone im role. Najpierw były pannami („*virgines*”), potem mężatkami i matkami („*nuptae*”), wreszcie stawały się wdowami („*viduae*”), ciesząc się szacunkiem i autorytetem wśród domowników (Virg. IV, 4). Zatem struktura Kościoła zbliżona była do organizacji domowego ogniska, stanowiąc swego rodzaju Domy Boże. Władzę „*pater familias*” sprawował nad wszystkimi biskup, zajmując się zarówno sprawami administracyjnymi, jak i kwestiami doktrynalnymi. Wobec kobiet miał obowiązek „*refrigerium*”, czyli duchowego pocieszenia (Virg. IX, 2) w trudnych sytuacjach życiowych. Zarządca gminy łatwiej mógł sprawować pieczę nad kobietami, dzieląc je na stany w zależności od ich wieku i dojrzałości biologiczno-emocjonalnej (Virg. IX, 3). Tertulian uważał za rzecz niezwykle ważną, aby traktować kobiety w gminie w sposób

⁵¹ Por. W. Pałubicki, *op. cit.*, s. 35: „spojrzenie na kobietę jako na istotę skłonną bardziej do złego niż do czynów i działań dobrych było powodem przyznania jej niskiej rangi w społeczności wczesnochrześcijańskiej oraz niedopuszczania jej do znaczących stanowisk kościelnych”.

⁵² Tak zareagował biskup Eleuter, kiedy Walentyn i Marcjon zaczęli wygłaszać nauki niezgodne z regułą wiary – wyłączył ich ze społeczności wierzących i potępił ich naukę (Por. E. Stanula, *op. cit.*, s. 141).

⁵³ W. Pałubicki, *op. cit.*, s. 35. Por. J. Jundziłł, *op. cit.*, s. 143: zdaniem autora, marcjonici „doprowadzili poczynania kobiet do szczytu bezczelności. Nie tylko wkraczały one na pole liturgii słowa, głosiły kazania, ale też brały udział w debatach teologicznych”.

⁵⁴ 1 Tm 3, 11.

⁵⁵ Por. W. Pałubicki, *op. cit.*, s. 36.

⁵⁶ M. Turcan, *op. cit.*, s. 154.

indywidualny, uwzględniając ich wiek, gdyż miało to zasadnicze znaczenie dla właściwej oceny ich realizacji i spełnienia w życiu:

[...] illic sedet intacta qua et virgo, ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur, sed et matres, et quidem educatrices filiorum, scilicet ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint ceteras et consilio et solatio iuvare, et [...] per quae femina probari potest.

(Virg. IX, 3)

Dla apologety oczywiste było, że droga i powołanie kobiety zależą w dużej mierze od jej płci. Aktywność kobiet, w jego przekonaniu, różniła się zatem od tej wyznaczonej mężczyznom, którzy często nawet na starość, będąc już wdowcami, pełnili jeszcze funkcje sakralne należne kapłanom, mogli również w późnym wieku piastować wysokie godności i urzędy w Kościele. Kobięcie, po spełnieniu się w roli żony i matki, pozostawała jedynie funkcja pomocnicy (Virg. V, 1) stojącej na straży Domu Bożego – rodzinnej wspólnoty Kościoła (Cult. II, I, 1).

Do dziewic – panien zaliczano najmłodsze, już dwunastoletnie dziewczęta („feminae quidam a duodecim annis”, Virg. XI, 6). Podstawowym kryterium, według którego je wyróżniano (Virg. IV, 4), była dojrzałość biologiczna („membra completa sunt”, „pudor”, „menses tributa dependunt”, Virg. XI, 4) i emocjonalna („sensum naturae suae intrare”, Virg. XI, 3), konieczna, by mogły się stać żonami i matkami (Virg. XI, 1). Zdaniem Tertuliana, od tego momentu należało strzec dziewictwa, gdyż wraz z pojawieniem się oznak fizycznej dojrzałości kobiety istniało niebezpieczeństwo jego utraty (Virg. XIV, 2). W gminie chrześcijańskiej „virgines” szanowano i ceniono ze względu na czystość właściwą przede wszystkim dla ich stanu⁵⁷ (Virg. XIV, 1). Chociaż w oczach Tertuliana dziewice uchodziły za mało heroiczne, gdyż żadna to odwaga wyrzec się przyjemności, której nigdy się nie znało („facile est non appetere quod nescias”, Uxor. I, VIII, 2), jednak były one obdarzone szczególną łaską („virginitas gratia constat”, Virg. X, 3), aby mogły zachować dziewictwo dla świętości własnej, jak i całego Kościoła (Virg. IX, 1). Ze względu na ową łaskę i czystość cielesno-duchową darzono je dużą czcią zarówno wśród chrześcijan, jak i u pogan, których kapłani i kapłanki również musiały się zobowiązać do zachowania dziewictwa, tyle że przez szacunek dla kultu bogów państwowych (Cast. XIII, 1–3). Tertulian, wiedząc o tym, że kartagińskie dziewice rywalizowały z innymi kobietami (Virg. XIV, 2), domagając się przywilejów i szczególnych oznak szacunku w gminie, opowiadał się przeciwko nadmiernemu ich faworyzowaniu (Virg. X, 1). Chciały one podobnych

⁵⁷ Zob. Cast. IX, 4: „virginis principalis est sanctitas, quia caret stupri affinitate”. Tertulian wyróżnia jeszcze kilka innych rodzajów dziewictwa: dziewictwo od momentu przyjęcia chrztu, wstrzemięźliwość seksualną w małżeństwie, wyrzeczenie się kontaktów seksualnych poza małżeństwem, rezygnacja z ponownego małżeństwa (Cast. I, 3). Są to przykłady czystości moralnej wypracowanej z wielkim trudem dzięki cierpliwości tak ważnej dla chrześcijanina (Cast. I, 3–4). Por. J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, s. 214: autor uważa, iż ta koncepcja Tertuliana nie jest montanistyczna. Już w pismach katolickich apologeta wyznaczył dwie pierwsze kategorie dziewic i wdów (Pat. XIII, 5). W *Ad uxorem* I, VIII, 2, w *Adversus Marcionem* V, XV, 3, w *De exhortatione castitatis* V, 1 oraz *De monogamia* III, 10 broni czystości małżeństwa raz zawartego, uznając go za trzecią formę świętości wiernych.

przywilejów i funkcji, jakie przysługiwały wdowom⁵⁸, by mieć szacunek wśród wierznych, nie musząc zakrywać głowy (Virg. IX, 2–3). Nakaz noszenia zasłon na twarzy początkowo dotyczył tylko mężatek, ale z czasem zaczął, ze względu na szczególną ostrożność z powodu kobiecej siły uwodzicielskiej, obowiązywać wszystkie kobiety, również i dziewice (Virg. XIII, 3)⁵⁹. Kartagińczyk uważał, że szczególne wyróżnianie „virgines”, jak choćby przywilej chodzenia z odsłoniętą twarzą i głową, wzbudzałoby w nich pychę, osłabiając posłuszeństwo, tak istotne dla dobrego funkcjonowania gminy (Virg. IX, 1). Dla dobra chrześcijańskiej wspólnoty apologeta nawoływał dziewice do pokory i posłuszeństwa wobec mężczyzn – ich przełożonych (Virg. IX, 1). Chciał, by zrozumiały, że chociaż mogą na równi z nimi dostąpić łaski zbawienia, jednak muszą pamiętać o tym, by nie naruszać dyscypliny w Kościele:

[...] in omnibus eadem condicione subicitur, et necessitas humilitatis cum muliere censetur, unde illi unum hoc licebit quod omni feminae non licet?
(Virg. IX, 1)

Małżeństwo w czasach wczesnego Kościoła było uznawane, ale zarówno św. Paweł, jak Tertulian starali się propagować życie w celibacie („propter incontinentiae periculum”, Cast. VIII, 2)⁶⁰. Małżeństwo chrześcijańskie, według apostoła, wynikało z potrzeby ciała („concupiscentia carnis”) oraz z pożądliwości rzeczy światowych („concupiscentia saeculi”), przez co, zamiast przybliżać, oddalało chrześcijan od Królestwa Niebieskiego (Uxor. I, IV, 1–3). Chociaż w myśl nauczania apostoła Pawła chrześcijanin powinien dążyć do rozwoju ducha, a pogardzać tym, co cielesne⁶¹ („spiritus carne fortior”, Uxor. I, IV, 2)⁶², to jednak św. Paweł pozwalał na związki małżeńskie⁶³, uważając, że zawarcie ślubu jest lepszym wyjściem niż doznawanie żaru namiętności („melius est [...] nubere, quam uri”⁶⁴, Uxor. I, III, 3). Kobiety, które zawarły związek małżeński („nuptae”, Virg. IV, 4), powinny pamiętać o posłuszeństwie względem swego męża, jak najwięcej się modlić i zachęcać go do modlitwy („simul orant”, Uxor. II, VIII, 7)⁶⁵. Jest to ważne, gdyż prawidłowe relacje z Bogiem stają się wzorem dla związku z mężem (Uxor. II, VIII, 9). Głową mężczyzny jest Bóg, zatem kobieta powinna przyjąć na podobnej zasadzie władzę swego męża i być mu posłuszną (Virg. II, 3; X, 1⁶⁶). Mężatki powinny też dążyć do wstrzemięźliwości seksualnej w małżeństwie,

⁵⁸ Zob. Virg. IX, 2–3: na listę wdów wciągano kobiety raz zamężne w wieku sześćdziesięciu lat (1 Tm 5, 9).

⁵⁹ Por. Virg. XIII, 3; Orat. XXII, 9: kobiety wstrzemięźliwe mogły chodzić bez zasłon, ale apologeta uważa, że nikt nie jest na tyle wyjątkowy, by uwolnić się od grzesznej natury, dlatego trzeba nosić welon, który jest symbolem wstydu seksualnego. Por. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstenencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 99.

⁶⁰ Por. J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 204–253; por. P. Nehring, *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005. Por. Rdz I, 27–28: małżeństwo pobłogosławił sam Bóg.

⁶¹ Por. Uxor. I, IV, 2: „caro [...] concupiscit adversus spiritum”.

⁶² Por. Gal 5, 17.

⁶³ Zob. 1 Kor 7, 12–16.

⁶⁴ Zob. 1 Kor. 7, 9–10.

⁶⁵ Por. 1 Kor. 7, 3–5.

⁶⁶ Zob. 1 Kor. 7, 2–4. Por. Orat. XXI; Pat. XV; Cast. passim; Virg. XVI, 4.

pamiętając o tym, że ważniejsze od „obowiązków małżeńskich” są powinności wobec Boga, który jest ich panem nie tylko w życiu ziemskim, ale i w niebie (Virg. IV, 3)⁶⁷. Tertulian dodaje jednak, iż zawieranie małżeństw wielokrotnych jest tożsame z winą cudzołóstwa wykluczającą grzesznika z Kościoła (Uxor. I, VI, 1). Postulat rezygnacji z powtórnego małżeństwa pojawia się zwłaszcza w pismach zachęcających do życia kontemplacyjnego⁶⁸. Stąd, być może, wynika drugi ważny problem w pismach apologety – „ambiwalentny stosunek do [posiadania] dzieci”⁶⁹ (Cast. XII, 3). Nie należy, jego zdaniem, przykładać zbyt dużej wagi do prokreacji, gdyż, po pierwsze, matki bardziej troszczą się o dzieci niż o zbawienie, a to jest z chrześcijańskiego punktu widzenia błąd (Uxor. I, V, 2⁷⁰). Po wtóre, wielu rodziców cieszy się z potomstwa, mając na uwadze jedynie doraźną korzyść, że zorganizuje im ono uroczysty pogrzeb, co również wydaje się argumentacją niewystarczającą i niegodną chrześcijanina („moriatur, relictis filiis, qui illi parentent”, Cast. XII, 3)⁷¹. Mimo tego ambiwalentnego podejścia do małżeństwa i prokreacji Tertulian nie zanegował całkowicie tej idei, uważając, że jej brak spowodowałby zamieszanie w Kościele, którego struktura opierała się właśnie na rodzinie (Uxor. I, V, 1). Pisarz nie mówił, że związek małżeński ma wartość najwyższą, lecz podkreślał jego doczesny charakter (Uxor. I, V, 4–6)⁷² – w niebie relacje między mężczyzną i kobietą przestaną obowiązywać i mieć jakiegokolwiek znaczenie (Uxor. I, V, 4⁷³). Apologeta nie ocenia mężatek z punktu widzenia ich roli w małżeństwie, interesuje go dużo bardziej ich rozwój duchowy w drodze do Boga („quis melius Domino suo cantet”, Uxor. II, VIII, 8)⁷⁴. W dziedzinie, jaką jest osiągnięcie świętości przez czystość, apologeta przyznaje palmę pierwszeństwa dziewicom, jak również wdowom⁷⁵ („per continentiam”, Cast. X, 1).

Wdowy („viduae”, Virg. IV, 4) cieszyły się w Kościele wielkim szacunkiem pod warunkiem, że nie chciały ponownie wychodzić za mąż⁷⁶ (Pud. XVI, 21⁷⁷). Wdowy „bigamistki” traciły prawo do zasiłku. Odbierano im także funkcję pomocniczą przy sakramentach takich jak chrzest, Eucharystia czy posługi charytatywne („digamos

⁶⁷ Por. 1 Kor 7, 34.

⁶⁸ Zob. Mon. V, 7; VII, 9; XI, 1; Cast. III, 5–7; IV, 2–3.

⁶⁹ J. Jundziłł, *op. cit.*, s. 206. Por. J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 205–206: autor podkreśla, iż prokreacja nie jest jedynym celem małżeństwa. W Starym Testamencie płodność była znakiem Bożego błogosławieństwa (Rdz 29, 31), które należało przyjąć (Iz 66, 9). W Nowym Testamencie św. Paweł uczy, że kobieta zostanie zbawiona przez swoje macierzyństwo, pod warunkiem wytrwania w wierze, miłości i świętości (1 Tm 2, 15). Por. Minucius Felix, *Octavius* XXXI, 5.

⁷⁰ Por. Mt 24, 19: „vae praegnantibus et nutricantibus”.

⁷¹ Por. Marc. IV, XXIII, 4–7; Cast. XII; Uxor. I, V, 2–3.

⁷² Por. J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 227.

⁷³ Por. Uxor. I, VI, 1; Cast. XIII, 4.

⁷⁴ Por. 1 Kor 7, 34; por. J. C. Fredouille, *op. cit.*, s. 213: autor zauważa, iż Tertulian często nazywa chrześcijan świętymi (Nat. II, VIII, 10; Iud. IX, 15; Bapt. XII, 7; Mon. VIII, 7; Pud. II, 9).

⁷⁵ Pat. XIII, 5: „sanctitati quoque procurat continentia carnis: haec et viduam tenet et virginem adsignat”. Por. Uxor. I, VI, 2; Virg. X, 3.

⁷⁶ Por. Iz 1, 17–18: Tertulian powołuje się na słowa proroka Izajasza o zachowaniu szacunku i sprawiedliwości wobec wdów (Uxor. I, VIII, 1). Św. Paweł pozwalał młodym wdowom na zawarcie powtórnego małżeństwa (1 Tm 5, 14), ale duchowni mogli się żenić tylko raz (1 Tm 3, 2, 12).

⁷⁷ Por. Mon. V, 7.

non sinit praesidere”, Uxor. I, VII, 4)⁷⁸. Zdaniem apologetów, w tym Tertuliana, ich najważniejszym powołaniem było życie wstrzemięźliwe i dawanie dobrego przykładu poprzez zachowanie czystości obyczajów („candida ecclesiae de sanctitate describitur”, Uxor. I, VII, 4). Wdowy miały zdolność osiągnięcia prawdziwej cnoty wstrzemięźliwości („continentiae virtus”, Virg. XIII, 3), którą niełatwo było osiągnąć przeciętnej kobiecie (Uxor. I, VIII, 3)⁷⁹, gdyż jak sama nazwa wskazuje, była ona typowo męską cechą („continentia vero virtute [...] constat”, Virg. X, 3)⁸⁰. Choć stan wdowi nie należał do hierarchii kościelnej *sensu stricto*⁸¹, to dzięki wspomnianym zaletom moralnym wypracowanym przez ascezę i wstrzemięźliwość („facultas continentiae”, Uxor. I, VII, 3) uchodził za prawdziwą ozdobę Kościoła („sacerdotium viduitatis”, Uxor. I, VII, 5).

Tertulian stawiał stan dziewictwa i wdowieństwa w hierarchii kościelnej zaraz po biskupach i diakonach. Podkreślał przez to, że nie jest wcale wrogiem kobiet. Najważniejsza była dla niego droga do czystości, jaką każdy chrześcijanin musi pokonać poprzez modlitwę i ascezę, a przez nią z pomocą Ducha Świętego do świętości. Był jeszcze inny sposób osiągnięcia zbawienia – przez śmierć męczeńską – w którym kobiety również miały swój wielki udział (Cult. II, XIII, 4–7). Apologeta mówi o nich jako o dzielnych i wytrwałych wojownikach Chrystusa, dając za przykład do naśladowania sławną Wibię Perpetuę („fortissima martyr”, Anim. LV, 4)⁸². W tym samym celu autor przywołuje wiele znanych w starożytności toposów bohaterskich kobiet, takich jak Lukrecja, żona Hazdrubala, Kleopatra i wreszcie słynna w Kartaginie Dydona (Cast. XIII, 1–3). Wśród świętych, jak zauważa J. Jundziłł, „nie ma kobiet i mężczyzn, są tylko ci, którzy dają świadectwo Prawdzie”⁸³.

3. Męczennicy jako wspólny wzorzec chrześcijańskiego bohatera

Prześladowania chrześcijan, jak wiadomo, trwały z przerwami od I wieku aż do panowania cesarza Konstantyna (306–337). W tym czasie każdy wyznawca Chrystusa musiał się liczyć z faktem, że może być schwytany, uwięziony i poddany torturom,

⁷⁸ Por. E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 288–289.

⁷⁹ Por. J. Korpany, *op. cit.*, s. 159: autor wymienia następujące cechy stoickiego ideału kobiety czasów republiki: czystość („castitas”), skromność („pudicitia”), umiar („modestia”), prawość w obyczajach („probitas morum”), posłuszeństwo („obsequium”), cnota („virtus”), miłość („caritas”) i cierpliwość („patientia”), wiara („fides”). Były to cechy najbliższe chrześcijańskim normom obowiązującym w kodeksie moralnym Tertuliana, opracowanym przez niego w *De cultu feminarum*.

⁸⁰ Wdowa Dydona była kobietą o męskim charakterze („virago”), dlatego wołała płonąć, niż powtórnie wyjść za mąż (Cast. XIII, 3). Por. Martyr. IV, 5–6.

⁸¹ E. Wipszycka, *Kościół w świecie...*, s. 292–293: wpisanie wdowy do rejestru wdów było formą wyróżnienia przysługującą w Kościele wyłącznie duchownym. Wdowy rejestrowane zyskiwały nie tylko prawo do zasiłku, ale również zaliczano je w poczet kleru, oczywiście na najniższym poziomie.

⁸² Por. P. Brown, *op. cit.*, s. 91: autor podkreśla, że to właśnie dar Ducha Świętego uczynił z Perpetuy moralną przywódczynię męczenników. Była ona pozornie zwykłą kobietą – mężatką mającą dziecko. Pochodziła z dobrego domu i była wykształcona. Być może to zdecydowało o jej wyborze, którego dokonując, musiała się wyrzec świata, życia, a przede wszystkim rodziny.

⁸³ J. Jundziłł, *op. cit.*, s. 143. Por. Cult. I, XIII, 6.

jak również z tym, że może zginąć. Biorąc pod uwagę, że prześladowania miały najczęściej charakter lokalny, a rzadziej powszechny, możemy przyjąć, że, nawet będąc chrześcijaninem, można było umrzeć śmiercią naturalną, ot po prostu w łóżku, co Tertulian krytykował (Fug. IX, 4). Jednak gdy zagrożenie więzienia, tortur i śmierci stało się dla wielu chrześcijan bliskie i realne, musieli oni, jak się wydaje, przyjąć na siebie zobowiązanie męczeństwa wypływające ze słów błogosławieństw Chrystusa („beati, qui persecutionem patiuntur”, Scorp. IX, 1)⁸⁴. Takie postępowanie było logiczną konsekwencją uznania apostazji za grzech równoznaczny bluźnierstwu i bałwochwalstwu. Zarówno Tertulian, jak i współcześni mu Orygenes i św. Cyprian⁸⁵ byli przekonani, iż uwięzionych należy wspierać nie tylko materialnie, ale przede wszystkim duchowo i moralnie⁸⁶. Apologetci musieli mieć świadomość, że mimo zachęt i nakazów moralnych nie wszyscy chrześcijanie byli gotowi, by przyjąć męczeństwo. Usiłowali oni uniknąć śmierci, zgodnie z innym zaleceniem Pana, by w czasie prześladowań raczej uciekać z miasta do miasta, niż z powodu tortur zaprzeczyć się Chrystusa („in persecutionibus melius ex permissu⁸⁷ fugere [...], quam [...] negare”, Uxor. I, III, 4)⁸⁸. Stąd wynikały problemy Ojców Kościoła, jak postępować z uciekającymi przed męczeństwem, z tzw. lapsi, którzy upadali pod wpływem tortur albo zanim trafili do aresztu, i jak wyróżnić tych, którzy ginęli w czasie prześladowań, podczas gdy inni robili wszystko, by uniknąć tego losu. Z pomocą przyszedł im Tertulian, zwracając się do ortodoksyjnej wspólnoty chrześcijan kartagińskich⁸⁹, którzy przypuszczalnie skłonni byli umierać za prawdę, nie chcąc żyć w kłamstwie będącym domeną diabła⁹⁰. Apologeta, rozumiejąc strach wiernych nie tyle przed odejściem z tego świata, co przed cierpieniem, poniżeniem i bolesną śmiercią (Pat. I, 3), starał się ich umocnić w wierze. Początkowo rozumiał też wiernych, którzy woleli uciekać ze strachu przed torturami, niż zaprzeczyć się Chrystusa (Uxor. I, III), jednak po przejściu na montanizm usiłował udowodnić, że słowa Pana o potrzebie uciekania z miasta do miasta odnosiły się tylko do apostołów, aby mogli oni zdążyć z wypełnieniem nakazu ewangelizacji (Fug. VI, 3). W czasach Tertuliana ewangeliczne polecenie uciekania stało się już nieaktualne i apologeta ucieczkę, często za pomocą znacznych łapówek, zrównywał z apostazją („quod times, redimis, ergo fugis”, Fug. XII, 1), a zachęcających do niej gnostyków nazywał heretykami. W tym kontekście wypada się zastanowić nad kwestią słuszności uciekania przed męczeńską śmiercią lub jej pragnienia, nad postawą męczenników, ich rolą w umacnianiu wiary oraz nad nauką płynącą z męczeństwa.

Począwszy od czasów Chrystusa i apostołów, którzy poprzez śmierć dali przykład swoim następcom, chrześcijanie byli postrzegani przez pogan jako wspólnota religijna składająca się z kobiet, mężczyzn i dzieci pragnących umrzeć za prawdę (Scap. IV, 7).

⁸⁴ Por. Mt 10, 22, 24.

⁸⁵ Cyprianus, *Epistulae* LXXXI.

⁸⁶ Por. M. Starowieyski, *Męczennicy*, wstęp, oprac., wybór tekst. E. Wipszycka, M. Starowieyski, Kraków 1991, s. 102–103.

⁸⁷ Zob. Mt 10, 23.

⁸⁸ Zob. Mt 23, 24.

⁸⁹ Chodzi o *Ad Martyras*. Por. T. D. Barnes, *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971, s. 172.

⁹⁰ Por. Sanctus Iustinus, *Apol.* I, 8; I, 57.

Tertulian porównywał ich do żołnierzy idących na śmiertelny bój w słusznej sprawie, chcąc podkreślić gotowość oddania życia w imię Boga, który najbardziej pokochał prawdę⁹¹. Chrześcijanie kartagińscy, co zaznacza apologeta, szczycili się oskarżeniem i dziękowali za skazanie, czego z oczywistych przyczyn nie robiłby żaden poganin (Apol. I, 12⁹²). W *Ad Scapulam* (V, 2) Tertulian przedstawia chrześcijan jako coraz liczniejszą grupę męczenników. Ich niezłomne trwanie w wierze było w ocenie pogan irracjonalnym uporem, u większości wzbudzającym złość i ironię⁹³. Paganie nie zdawali sobie jednak sprawy, że ten upór, mający w sobie coś z fanatyzmu religijnego, prędzej czy później stanie się czynnikiem ewangelizacji (Scap. V, 4). Wielu bowiem znajdowało w chrześcijańskich męczennikach gardzących życiem wyższą inspirację, a poznawszy Boga w ich czynach, nawracało się (Apol. L, 15). Apologeta wyrażał chrześcijańską radość z powodu tak licznych męczenników, mając nadzieję, że dzięki nim Kościół będzie istnieć zawsze (Fug. I, 6). Co więcej, z każdego prześladowania wspólnota wyjdzie wzmocniona i, paradoksalnie, jeszcze liczniejsza:

Nec tamen deficit haec secta, quam tunc magis aedificari scias, cum caedi videtur.
(Scap. V, 4)⁹⁴

Władcy odpowiedzialni za prześladowania – w przekonaniu Tertuliana – poniosą sprawiedliwą karę za mordowanie niewinnych (Scap. III, 1), walcząc przeciw Bogu (Scap. IV, 1). W ten sposób Kartagińczyk sprzyjał postawom afirmacji męczeństwa. Różnił się w swoich poglądach na męczeństwo od Klemensa Aleksandryjskiego, który obciążał chrześcijan dających się dobrowolnie aresztować winą moralną za niegodziwość prokuratorów skazujących ich na śmierć⁹⁵. Nawiasem mówiąc, Klemens sam zastosował się do głoszonych przez siebie poglądów i uciekł przed prześladowaniem. Jego postawa miała wielkiego orędownika i kontynuatora w osobie Piotra, biskupa Aleksandrii, który również uniknął prześladowania w czasach Dioklecjana (284–305), uciekając na pustynię. Ów biskup kwestię sporną dotyczącą potrzeby męczeństwa zakończył listem apostolskim do wiernych⁹⁶. Stwierdził w nim, że każdy, kto nie poświęcił swego życia ani nie zmusił niewolnika do składania ofiar, działał dobrze i nie ma grzechu. Zganił zaś osoby „współzawodniczące” w męczeństwie, gdyż w myśl Ewangelii – „tradent enim vos in conciliis”⁹⁷ a nie będziecie wydawać się sami; także Jezus bardzo często salwował się ucieczką od swych wrogów, czyli Żydów⁹⁸. Słowa biskupa, który traktował apostatów jako ofiary prześladowań, zburzyły ustalony wcześniej porządek⁹⁹. Do momentu jego wystąpienia ideałem Kościoła byli męczennicy naśladowujący cierpiącego Chrystusa, a od czasu odczytania listu okazało się, że prawdziwym uczniem

⁹¹ Sanctus Iustinus, *Apol.* II, 4.

⁹² Nat. I, I, 10.

⁹³ Por. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 165.

⁹⁴ Apol. L, 7. Por. Fug. I, 6.

⁹⁵ Zob. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 171.

⁹⁶ *Ibidem*. Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 303.

⁹⁷ Mt 10, 17.

⁹⁸ Zob. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 170–171.

⁹⁹ *Ibidem*, s. 169–172. Por. M. Starowieyski, *op. cit.*, s. 110–111: autor również eksponuje fakt łagodnego traktowania „blasphemati” przez św. Piotra Aleksandryjskiego, męczennika w 311 r.

Mistrza jest ten, kto szuka ratunku w ucieczce, nie zaś ten, kto cierpi¹⁰⁰. W przeciwieństwie do biskupa Piotra, który łagodnie traktował upadłych, Tertulian uważał, że dla chrześcijan męczeństwo jest najważniejsze. Bo czym jest ono, twierdzi pisarz, jak nie otwartą walką Boga z bałwochwalstwem, a więc z diabłem i jego demonami („martyrium certat cum idololatria”, *Scorp.* V, 4)¹⁰¹. Zdaniem apologety uciekanie przed męczeństwem jest odejściem od Boga, a więc apostazją (*Fug.* XII, 5)¹⁰². Kiedy żyjemy w czasach pokoju, nakaz cierpienia za wiarę nie obowiązuje, ale kiedy trwa prześladowanie, trzeba zdecydować i wybrać pomiędzy apostazją a męczeństwem (*Fug.* IX, 4). W zasadzie wybór jest prosty, chociaż apologeta pisząc *Scorpiace* (212 r.), nie wyklucza jeszcze możliwości ucieczki. Uważa ją za mniejsze zło dla potencjalnych apostatów, tak jak małżeństwo jest mniejszym złem dla tych, którzy nie radzą sobie z pożądliwością ciała (*Uxor.* I, III, 3). Po przejściu na montanizm (213 r.) apologeta zaostrzył swoje poglądy, uważając, że uchylanie się od męczeństwa jest gestem odrzucenia wezwania Parakleta do odważnego zamanifestowania wiary (*Fug.* IX, 4). Tertulian sądził, że czasy prześladowań są niczym innym jak walką z Bogiem, w której testowana jest wiara jego wyznawców¹⁰³. Kończą się one męczeństwem, które zawsze jest chwałą Boga będącego najwyższym dobrem i prawdą (*Fug.* XIV, 2). W oczach apologety prześladowania nie są złem, gdyż służą sprawiedliwości, chociaż prowadzą do niej przez niesprawiedliwość (*Fug.* II, 1). Co więcej, Tertulian stwierdza, że ucieczka przed cierpieniem jest pokusą szatana, z którą człowiek musi walczyć (*Fug.* II, 5–6). W tej walce wzorem dla chrześcijan jest biblijna postać Hioba, człowieka, który cierpi, nie przestając kochać Pana, choć jego wiara zostaje poddana przez Stwórcę strasznej próbie (*Fug.* II, 3–4). Jeśli taka próba jest wolą Boga, jak sądzi Tertulian (*Fug.* V, 2–3), to ucieczka nie ma sensu. Apologeta podaje wiele argumentów biblijnych przeciwko uciekaniu od męczeństwa. Uważa on, że słowa Jezusa o uciekaniu z miasta do miasta odnosiły się wyłącznie do apostołów, a więc przestały już obowiązywać w czasach Tertuliana (*Fug.* IV, 1). Po wtóre, zdaniem apologety, ludzie słabi, którzy mogliby skorzystać z ucieczki, zostali przez Boga potępieni (*Fug.* VII, 2)¹⁰⁴, co również jest argumentem przeciw ucieczce. Chociaż Jezus bał się śmierci¹⁰⁵, co dowodzi Jego ludzkiej natury i słabości ciała¹⁰⁶, to jednak zgodził się przyjąć „kielich goryczy” (*Fug.* VIII, 1–2). Zresztą sam Paraklet nawołuje wiernych do męczeństwa, obiecując, że da im siłę i łaskę wytrwania w cierpieniach (*Fug.* XIV, 3). Dlatego w sytuacji odmowy, stwierdza pisarz, chrześcijanin naraża się na zarzut tchórzostwa i małej wiary, które nie licują z miłością Boga¹⁰⁷ (*Fug.* IX, 3). Zdaniem apologety, sprawdza się przysłowie, że kto ucieka, będzie walczył ponownie, zatem ucieczka nie ma sensu (*Fug.* V, 3). Podsumowując, Tertulian stwier-

¹⁰⁰ M. Starowieyski, *op. cit.*, s. 171. Zob. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 185.

¹⁰¹ *Ibidem*, s. 172–173.

¹⁰² *Ibidem*, s. 174–175.

¹⁰³ Por. Rdz 28, 12: drabina ze snu Jakuba, która jednych prowadzi ku górze, a innych kieruje w dół.

¹⁰⁴ Por. Ap 21, 8.

¹⁰⁵ Zob. Mt 26, 38.

¹⁰⁶ Zob. Mt 26, 41.

¹⁰⁷ Zob. 1 J 4, 18.

dza, że lepiej zginąć z woli Boga, niż prowokować Jego gniew, uciekając (Fug. X, 3), czego najlepszym przykładem był biblijny Jonasz (Fug. X, 3)¹⁰⁸.

Tertulian, jak się wydaje, nie zajmuje się hagiografią, eksponując konkretnych bohaterów męczenników, co było cechą późniejszej literatury chrześcijańskiej. Jego pisma mają na celu przekonanie wiernych, że męczeństwo jest powinnością każdego chrześcijanina, zarówno najzwyczajszego laika, jak i wysokiego w hierarchii kościelnej duchownego. A skoro jest ono zwykłą powinnością, to nie należy eksponować poszczególnych męczenników, chyba że w celu pouczenia i przykładu, a nie oddawania im czci jako bohaterom.

Tertulian powołuje się na przykłady biblijne cierpiących za sprawiedliwość albo w walce z bałwochwalstwem: Hioba, Abrahama, proroków (Scorp. VIII, 2–3), Daniela (Scorp. VIII, 7). Śmierć proroków miała, zdaniem apologety, potwierdzać wartość prawdy pochodzącej od Boga¹⁰⁹ – za inną nie oddaliby życia („in martyria dirigebantur patiendo quae praedicasset” Scorp. VIII, 4). Bóg dozwolił na męczeństwo – co podkreśla Tertulian – w walce z bałwochwalstwem, jak również w obronie prawdy i sprawiedliwości. Podobnie Chrystus nie zachęca do męczeństwa, ale przypomina o jego potrzebie w walce o sprawiedliwość i prawdę („beati qui persecutionem patiuntur ob iustitiam”¹¹⁰, Scorp. IX, 1; „beati eritis cum vos [...] persecuti erint”¹¹¹, Scorp. IX, 2). A skoro Chrystus cierpiał zdradę, prześladowanie i śmierć, to tym bardziej powinni to znosić dla Jego chwały uczniowie (Scorp. IX, 6). Tertulian ma na myśli nie tylko apostołów, ale również ich następców, którzy przez dar Ducha Świętego stają się dziedzicami tej samej powinności (Scorp. IX, 3). Powstaje pytanie, czy chrześcijanie byli duchowo przygotowani do męczeństwa¹¹². Jak zauważa T. D. Barnes¹¹³, mimo słabości ciała chrześcijanie nie próbowali negować sensu męczeńskiej śmierci. Świadczą o tym czasy apostołskie. Paweł, jako męczennik Kościoła (Scorp. XV, 3), uważał męczeństwo za potrzebne do zbawienia¹¹⁴ (Scorp. XIII, 1–2). Sądził, że jak każdy ucisk wyrabia ono wytrwałość, a ta z kolei daje cnotę, z której rodzi się nadzieja¹¹⁵ (Scorp. XIII, 5). Dzieje apostołskie potwierdzają męczeństwo apostołów Piotra, Pawła, Jakuba i Stefana (Scorp. XV, 1). Paweł nie wykupił się, choć uczniowie chcieli go ocalić (Scorp. XV, 6). Postanowił, zgodnie z wolą Pana¹¹⁶, jechać do Jerozolimy, a stamtąd do Rzymu, by zginąć za Chrystusa (Scorp. XV, 5). Cierpienie apostołów jest niejako zwieńczeniem ich misji. Ukazuje, iż męczeństwo jako wyznanie wiary ma swój wielki sens. Nie należy zapominać o tym, że byli i gnostycy¹¹⁷, którzy odrzucili ideę męczeńskiej śmierci (Scorp.

¹⁰⁸ J I, 3; II, 1.

¹⁰⁹ Por. Sanctus Iustinus, *Apol.* I, 8; I, 57; II, 4; por. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 165.

¹¹⁰ Por. Mt 5, 10.

¹¹¹ Por. Mt 5, 11.

¹¹² T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 167.

¹¹³ *Ibidem*, s. 168.

¹¹⁴ Por. 2 Tes 7, 3.

¹¹⁵ Por. Rz 5, 4–5.

¹¹⁶ Zob. Dz 21, 13–14.

¹¹⁷ Zob. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 168: chodzi o wypowiedź Basilidesa, ucznia Walentyna, którą podtrzymał Klemens Aleksandryjski (*Stromata* IV, 71, 1), że werbalne wyznanie nie było wcale najważniejszym obowiązkiem chrześcijanina a męczeństwo nie było wystarczające do zbawienia. Ważniejsze było wyzna-

XII, 11). Byli też chrześcijanie „upadli” („lapsi”). Dzielili się oni na kilka kategorii¹¹⁸: 1. złamani – nie wytrzymali trudów więzienia, tortur, chłosty i ulegając presji, wyrzekli się Chrystusa; 2. bojaźliwi – upadli ze strachu, zanim doszło do uwięzienia i tortur, wielu z nich odmówiło uczynienia pokuty; 3. sprytni – zmuszali do składania ofiar niewolników; 4. skorumpowani – wielu uciekało się do zwykłego przekupstwa. Byli też tacy, którzy załamani podczas tortur upadli, a następnie wskutek nieznanego przyczyn wracali do więzień, by oddać życie za Pana¹¹⁹. Definiując męczeństwo jako wyznanie wiary przed Bogiem, Klemens¹²⁰ spowodował uznanie ascetów i mnichów za równych męczennikom. Ale w czasach Tertuliana mnisi nie cieszyli się jeszcze taką czcią jak później, chociaż wśród montanistów mieli oni szacunek równy męczennikom, a nawet większy¹²¹. Asceza polegająca na codziennym krzyżowaniu siebie była, obok modlitwy i Eucharystii, jednym z kilku sposobów przygotowania się do męczeństwa¹²².

Nie wolno uciekać, jeżeli męczeństwo jest wolą Boga, stwierdza pisarz (Scorp. V, 1). Tymczasem wiadomo, że Klemens uciekł z Aleksandrii, a św. Cyprian opuścił Kartaginę w czasie prześladowań Decjusza (249–251). Uczynił to dlatego, że sądził, iż jego śmierć nie będzie dobra dla gminy i że więcej zdziała, jeśli przeżyje. Zginął dopiero podczas prześladowań Waleriana (253–260), kiedy gmina była już przygotowana i właściwie przez niego ukierunkowana¹²³. Wniosek stąd, że można uciekać od męczeństwa, jeśli to nie przeszkadza innym w zbawieniu¹²⁴. Apologeta uważa jednak ucieczkę za złe wyjście dla chrześcijanina, który już w chwili chrztu zobowiązuje się do drugiego „chrztu krwi” (Bapt. XVI, 1¹²⁵). Jeśli ulec, to po walce, a nie przed, twierdzi apologeta (Scorp. XII, 9; Scorp. XII, 11). Tertulian postrzega ucieczkę od męczeństwa jako wielki problem współczesnego Kościoła i obarcza odpowiedzialnością za niego duchownych (Fug. XI, 1–3). Uważa za niedopuszczalne, że księża i biskupi uciekają, dając przez to zły przykład laickiej części Kościoła. Prędzej mogą uciekać „owce” niż ich „pasterze” stwierdza pisarz (Fug. XI, 2–3).

Tertulian jako montanista uważa, że kapłani przez swą dezercję wychodzą z roli duchowych przywódców w czasie prześladowań (Fug. XI, 2). W *De ieiunio* XII, 3 podaje przykład Pristinusa, który był takim katolickim (w przeciwieństwie do montanistycznych) męczennikiem „przez przypadek”¹²⁶. Trafił do więzienia, gdzie pił i ucztował. Będąc typowym konformistą, prawdopodobnie chciał się wyprzeć Chrystusa, ale był tak pijany, że nie mógł nic powiedzieć na przesłuchaniu, tylko bekał jak pijak, co wzięto za przyznanie się, to jest za wyznanie wiary. Został skazany jako chrześcijanin i wyrok wykonano. W męczeństwie jednak nie tyle istotna była sama śmierć, przekonuje

nie Boga przez swoją wiarę przejawiającą się chrześcijańskim sposobem życia. W tym znaczeniu apostazja była niemożliwa a jej zarzut niestosowny.

¹¹⁸ Zob. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 169–170.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ Clemens Alexandrinus, *Stromata* IV, 15, 3. Por. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 168.

¹²¹ Por. Ieiun. *passim*.

¹²² Por. Cast X, 1. Zob. P. Brown, *op. cit.*, s. 96; Por. M. Starowieyski, *op. cit.*, s. 130.

¹²³ Por. M. Starowieyski, *op. cit.*, s. 100.

¹²⁴ Por. *ibidem*, s. 101.

¹²⁵ Fug. XII, 2.

¹²⁶ Por. Ieiun. XII, 3.

apologeta, co intencja męczennika, o czym świadczy autentyczny fakt mający miejsce w Kościele greckim, w 305 r.¹²⁷ W czasie prześladowań zorganizowanych przez cesarza Dioklecjana (284–305) biskup Aleksandrii Piotr wycofał się na Pustynię Libijską, co jeszcze nie było jednoznaczne z apostazją. Kiedy w 311 r. cesarz Maksymin Daja¹²⁸ (310–313) rozpoczął prześladowania chrześcijan, doskonale wiedział o tym, kto jest prawdziwym wrogiem państwa i religii, dzięki swoim agentom¹²⁹. Jednego z nich wysłał, aby zabił przez ścięcie głowy biskupa w Egipcie¹³⁰. A skoro według cesarza biskup był wrogiem religii państwowej, to – jak należy domniemywać – duchowny zginął jako męczennik, prawdopodobnie zgodnie z własną intencją. Podobnie było z wielkim świętym Kościoła zachodniego, jakim był Ferreolus z Vienne¹³¹. Najpierw salwował się on ucieczką z więzienia, wskazując do Rodanu, a schwytany ponownie, został ścięty mieczem¹³². Jego przykład potwierdza wystarczająco tezę Tertuliana o tym, że nie warto uciekać od wypełnienia woli Boga, jaką jest wyznanie wiary. Apologeta mówił o tym w *De fuga in persecutione* V, 3, przywołując przykład pewnego Rutiliusa, który próbował uciekać przed prześladowaniem, włącznie z tym, że wykupywał się pieniędzmi. Wkrótce jednak został schwytany i postawiony przed sądem, następnie torturowany i spalony na stosie – wszystko wytrzymał dzięki miłosierdziu Bożemu. A tortury, ironizuje Tertulian, miały być tylko karą za to, że nie chciał od razu wypełnić woli Boga. Podsumowując, uważamy, że losy powyższych męczenników Kościoła świadczą o słuszności tezy apologety, iż w czasie prześladowań trzeba zaufać Bogu, nie sobie, i spełnić Jego wolę, czyli przelać krew.

Męczeństwo, jak wynika z pism Tertuliana, jest nakazem Boga (Scorp. V, 1), nie ma zatem nic wspólnego z ludzkim wyborem. Jego celem jest wyłącznie chwała Boga i zbawienie człowieka (Scorp. V, 5). Podejmują je ludzie silni w wierze, gdyż tylko oni zdolni są do całkowitego zaufania Bogu¹³³ (Fug. III, 2). Nawet jeśli pozornie są słabi, jak Blandyna, to natchnieni przez Ducha Świętego zyskują odwagę i siłę do wyznania i znoszenia cierpień (Fug. XIV, 3). W czasie prześladowań obowiązuje zasada: człowiek ma tylko przyjąć „ten kielich”, a Duch Święty przygotowuje go do zniesienia wszystkich trudów, więzów i osamotnienia¹³⁴. Męczeństwo bowiem jest lekarstwem Boga na grzechy popełnione pod wpływem szatana (Scorp. V, 6). Elementy kaźni odgrywają w dziele zbawczym rolę analogiczną do tej, jaką spełnia medycyna w leczeniu chorób ciała, dlatego, jak radzi apologeta, nie należy żałować ran i krwi (Scorp. XII, 5). W czasach Tertuliana wierzano, że męczennik przez „chrzest krwi” odkupuje winy

¹²⁷ Por. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 168.

¹²⁸ Zob. *ibidem*, s. 184: było to w Azji Mniejszej, Syrii, Palestynie, Egipcie i Cyrenajce.

¹²⁹ Eusebius, *Historia Ecclesiastica* IX, 6.2.

¹³⁰ *Ibidem*. Por. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 184–185.

¹³¹ Por. *Passio Sancti Ferreoli martyris* IV: „qui Vienne Allobrogum anno circiter 304 martyrium perlit”. Por. Sidonius Apollinaris, *Epistulae* VII, 7; zob. T. D. Barnes, *op. cit.*, s. 185.

¹³² *Passio Sancti Ferreoli martyris* IV: „ubi cum a persecutoribus comprehenderetur, et revinctus post tergum manibus duceretur in eum locum, in quo sepulcrum sancti corporis eius veneramus, subito instinctu crudelitatis percussus occubuit”.

¹³³ Tertulian uważa, że męczeństwo jest wyrazem miłości wobec Boga i bliźnich (Scorp. XII, 4).

¹³⁴ Apologeta stwierdza, że więzienie jest dla chrześcijanina tym, czym pustynia dla proroka (Martyr. II, 2).

swoje i innych (Pud. XVIII–XIX). Takie przeświadczenie wynikało stąd, że wierni, którzy zgrzeszyli wkrótce po przyjęciu chrztu, przez męczeństwo otrzymywali możliwość odkupienia swych grzechów w „chrzcie krwi” (Bapt. XVI). Według tradycji, grzechy męczenników były całkowicie odpuszczane (Scorp. VI, 10). Jednak, zdaniem Tertuliana, nie wiadomo, czy mogli oni przez swą śmierć odkupić także i winy innych, zwłaszcza cudzołożników (Pud. XXII, 2–4). Tertulian podchodzi do tego sceptycznie, stwierdzając, że za tak wielki grzech każdy musi zapłacić osobiście własną, nie cudzą krwią i wtedy może liczyć na odpuszczenie winy¹³⁵ (Pud. XXII, 2–4). Wierni wybierający śmierć pokazują, że ważniejsza jest dla nich miłość Boga niż życie i świat należący do szatana (Scorp. IV, 4)¹³⁶. Podejmują wyzwanie męczeństwa, dobrowolnie dając świadectwo pobożności, prawdy i sprawiedliwości oraz dotrzymując przysięgi danej Chrystusowi na chrzcie („pro iustitia et sacramento”, Scorp. VIII, 1). Śmierć męczenników jest katechezą dla wielu, którzy, widząc ich odwagę i pogardę dla doczesnego świata, nawracają się (Scap. V, 4). Cierpienia złożone za prawdę przez jej wyznawców były w oczach apologety najlepszą weryfikacją jej wiarygodności, gdyż tylko człowiek przekonany o autentyczności prawdy mógłby za nią oddać życie (Scorp. VIII, 4).

Wnioski

Z opisu Tertuliana wynika, że Kościół funkcjonuje w sposób hierarchiczny, ale „ecclesia numerus episcoporum” ma dla niego znaczenie drugorzędne¹³⁷. Podział na hierarchię i laików służy wyłącznie ustaleniu naturalnego porządku w Kościele („Hanc [...] formam apostoli [...] condiderunt, ut regno suo securi frui possent”, Fug. XIII, 3). Na czele hierarchii jest biskup („sacerdos”, Bapt. XVII, 1) i prezbiter (Praescr. XLI, 7) – ich urzędy są stałym i niezmiennym (Praescr. XLI, 7) darem Boga (Apol. XXXIX, 5). Władzy biskupa („praesidens”, Praescr. XLII, 5) podporządkowane są wszystkie stany i stopnie hierarchii kościelnej, zwanej lokalną społecznością wierzących¹³⁸ (Praescr. XLII, 1). Nierespektowanie władzy biskupa było początkiem schizmy („episcopatus aemulatio scismatum mater est”, Bapt. XVII, 3), której starano się unikać przez zachowanie porządku pomiędzy funkcjami przypisanymi poszczególnym stopniom hierarchii („ordines”). Czym innym były funkcje kapłańskie zarezerwowane dla „ordo” duchowieństwa („munera sacerdotalia”, Praescr. XLI, 8), a czym innym eksponowane przez Tertuliana kapłaństwo powszechne, płynące z chrztu, co widać najlepiej w zakresie prawa do udzielania tego sakramentu (Bapt. XVII, 1). Jak wiadomo, udzie-

¹³⁵ Zob. na ten temat: J. C. Kałużny, *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. 1, red. J. C. Kałużny, Kraków 2007, s. 99–102.

¹³⁶ Por. Fug. IX, 3; XIV, 2.

¹³⁷ Zob. J. C. Kałużny, *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, s. 102: „w owym czasie, w Afryce północnej, ustawicznie zderzają się dwa nurty [w Kościele]: pierwszy, prorzymski, w którym ważna jest świętość, ale liczy się *Ecclesia numerus episcoporum* oraz drugi, o zapamiętywaniach wschodnich głęboko tkwiących w tutejszym chrześcijaństwie, wyrażający się przez *Ecclesia Spiritus*”.

¹³⁸ Por. E. Stanula, *op. cit.*, s. 140.

łać chrztu mógł przede wszystkim biskup (Bapt. XVII, 1). Inni urzędnicy mieli takie prawo w drugiej kolejności. Laicy w nadzwyczajnych okolicznościach również mogli chrzcić, jednak starali się nie nadużywać tego przywileju z obawy przed naruszeniem dyscypliny w Kościele (Bapt. XVII, 3). „Sacerdos” nie tylko udzielał chrztu, ale także przygotowywał Eucharystię, odprowadzał modły i udzielał absencji (Apol. XXXIX, 3). W czasach Tertuliana wyraźnie wzrosła rola i znaczenie laikatu w Kościele. Dla apologety stało się jasne, że Paraklet, który jest nauczycielem „ecclesiae”, działa nie tylko przez urzędników kościelnych, ale przede wszystkim przez ludzi wybranych ze społeczności wiernych (Apol. XXXIX). Fakt, że laicy uzyskali prawo wyboru urzędników kościelnych i egzekwowania przepisu o tym, iż kandydaci na urzędy nie mogą być bigamistami („secundum spiritalia nuptias ecclesiae et Christi”, Cast. V, 3¹³⁹), zwiększył tylko ich wpływ na organizację Kościoła. Taka kontrola jego instytucji była z pewnością pożyteczna dla czystości i harmonii samego Kościoła, o którą zabiegał apologeta (Cast. I, 5). Tertulian, mając na uwadze ową czystość religijną, chociaż sam nie był nawet prezbiterem, sprzeciwił się biskupowi („pontifex maximus”) ¹⁴⁰ w kwestii odpuszczania grzechu cudzołóstwa, zabójstwa i bałwochwalstwa (Pud. I, 6). Zdaniem apologety, grzechy te („irremissibilia”) powodowały samoistne wykluczenie ze społeczności wiernych (Pud. VII, 22; Pud. IX, 9; Pud. XII, 11; Pud. XVI, 4–6), ale katolicy twierdzili, że Kościół ma prawo je odpuścić, o ile wierny podda się publicznej pokucie i zadośćuczyni za grzech ¹⁴¹. Apologeta miał jednak wątpliwości, czy Kościół ma takie prawo i czy takie jego działanie przyniesie wiernym jakąś korzyść moralną (Pud. XXI, 8). I to stanowisko pogłębiło rozdział między nim a katolikami. Uznał, że nikt nie ma takiej władzy na ziemi i że nawet po odbyciu pokuty trzeba kwestię przebaczenia zostawić Bogu (Pud. XIX, 6). Po wtóre, pojmując „pudicitiam” jako indywidualną walkę chrześcijan o bezgrzeszność potrzebną do wypełnienia wezwania Boga do świętości („voluntas dei est sanctificatio nostra”, Cast. I, 3), apologeta uznał, że ciągłe odpuszczanie grzechów cudzołóstwa opóźniałoby duchowy rozwój wiernych (Pud. XXI, 8). Wiadomo, że chrześcijanin uświęcony przez Ducha Świętego stawał się „świętynią Boga” („omnes templum Dei sumus, inlato et consecrato Spiritu Sancto”, Cult. II, I, 1). Kiedy grzech ciężki uniemożliwiał działanie Parakleta, trzeba było go wyznać, modlić się i prosić wiernych i biskupa o przebaczenie (Paenit. X, 4–9).

Ponieważ w II wieku n.e. Kościół miał charakter przemijający, gdyż oczekiwano na powtórne przyjście Chrystusa, jedynym celem wiernych, jak się wydaje, było zjednoczenie z Bogiem dzięki charyzmatom Ducha Świętego. Zdaniem Tertuliana, Paraklet najlepiej działał przez osoby zachowujące wstrzemięźliwość i czyste sumienie ¹⁴² (Cast. I, 4–5). Nic więc dziwnego, że wśród Jego charyzmatyków znaleźli się przede wszystkim wdowcy, wdowy i ci, którzy zrezygnowali z małżeństwa (Cast. I, 3–4), w drugiej zaś kolejności zwolennicy monogamii (Cast. I, 4) ¹⁴³. W gronie montanistów i nie tylko dostrzegano coraz większą wartość osób napełnionych Duchem Świętym, przez

¹³⁹ Mon. IV, 7.

¹⁴⁰ Por. J. Wierusz Kowalski, *Wczesne chrześcijaństwo I–X wiek*, Warszawa 1985, s. 78.

¹⁴¹ Por. W. Turek, *Tertulian*, Kraków 2001, s. 74.

¹⁴² Por. P. Brown, *op. cit.*, s. 84.

¹⁴³ Por. I Kor 7, 8.

które Bóg objawiał swoją wolę względem człowieka. Tertulian przypomina, że takim prorokiem przygotowującym ludzi na przyjście Pana był Jan Chrzciciel (Bapt. VI, 1). Podobną rolę w Kościele pełnili apostołowie i doktorzy Kościoła (Praescr. XIV, 1–2). Wiadomo, że Paraklet wyciskał na wiernych swoje piętno, powodując ich wyobcowanie ze środowiska pogańskiego („segregati estis a mundo”, Martyr. II, 1). Ta obcość „peregrinas in terris” (Apol. I, 2)¹⁴⁴, odmienność moralna i religijna spowodowały ich prześladowanie¹⁴⁵. W sytuacji konfliktu z oficjalną władzą Rzymu Tertulian jako montanista był zwolennikiem wyznawania wiary w obecności przesłuchujących władców i nieuciekania przed śmiercią (Fug. IX, 4). Zdaniem apologety, przyjęcie męczeństwa było wyrazem postępowania zgodnego z wolą Pana (Fug. VIII, 3). Było świadectwem miłości i wiary (Fug. XIV, 2). Męczennicy otrzymywali pomoc Ducha Świętego w znoszeniu cierpień („tolerantia”, Fug. XIV, 3). Z uwagi na ich wyjątkową świętość w Kościele uważano ich za ludzi błogosławionych („benedicti”, Martyr. I, 3)¹⁴⁶ i wybranych („electi”, Fug. XIV, 2). Darzono ich powszechnie wielkim szacunkiem, a wierni całowali ich kajdany¹⁴⁷. Przez wstawiennictwo męczenników wypraszano pokój w Kościele („pacem [...] in ecclesia non habentes a martyribus in carcere exorare consuerunt”, Martyr. I, 6).

¹⁴⁴ Por. Mt 5,3.

¹⁴⁵ Por. W. Turek, *Tertulian*, s. 47: autor uważa, iż „konflikt między Rzymem i chrześcijaństwem był konfliktem przede wszystkim etycznym i religijnym, ideologicznym i uczuciowym, w mniejszym natomiast stopniu, przynajmniej gdy chodzi o najgłębsze korzenie, politycznym”.

¹⁴⁶ Por. E. Stanula, *op. cit.*, s. 143.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

„EMIGRACJA WEWNĘTRZNA” CHRZEŚCIJAN, CZYLI INDYWIDUALNA PRACA NAD SOBĄ

Z pism Tertuliana – zarówno katolickich, jak i montanistycznych – płynie przekaz, że dla chrześcijan najważniejszą cnotą jest świętość¹ (Cast. X, 4–5). Każdy jest do niej powołany i dlatego Bóg zesłał Parakleta, aby pomógł wiernym osiągnąć świętość na ziemi i zbawienie w niebie² („iam non consilium divini spiritus, sed pro eius maiestate praeceptum”, Cast. IV, 6). Zbawcze działanie Ducha Świętego uwidacznia się najbardziej w sakramentach³. Początkiem drogi do szczęścia wiecznego, do obiecanej drugiej Jerozolimy⁴, zwanej przez montanistów Pepuzą, jest przyjęcie chrztu stanowiącego znak („obsignatio”⁵, Paenit. VI, 16) zawierzenia Bogu, wyrzeczenia się szatana i jego „ceremonii” („pompa diaboli”⁶). Tertulian przypomina, że nikt nie zostanie zbawiony bez chrztu („nemini sine baptismo competere salutem”, Bapt. XII, 1). A. G. Hamman⁷ zwraca uwagę na to, że przez chrzest wierni, podobnie jak Jezus przez chrzest w Jordanie, otrzymują Ducha Świętego i zostają naznaczeni Jego pieczęcią („manus imponitur per benedictionem, advocans et invitans spiritus sanctum”, Bapt. VIII, 1). Paraklet przez chrzest realizuje boską ekonomię, wypełnia prorocтва oraz wydarzenia ewangeliczne i prowadzi życie człowieka do zbawienia (Praescr.

¹ Na temat świętości u Tertuliana zob. J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972, s. 212–217; R. Braun, *Sacralité et sainteté chez Tertullien*, [w:] idem, *Approches de Tertullien*, Paris 1992, s. 341–344.

² Orat. IV, 2: „ut salvi simus et in caelis et in terris”.

³ Por. E. Evans, *Homily on Baptism*, London 1964, s. 38–40: znaczenie „sacramentum” w pismach Tertuliana było różne – „sacramentum aquae nostrae” (Bapt. I, 1) oznacza chrzest; „sacramentum baptismatis et eucharistiae” (Marc. IV, XXXIV, 5) odnosi się do sytuacji, gdy Eucharystia następowała po chrzcie (Cor. III, 3); „ipsas res de quibus sacramenta Christi administrantur” (Praescr. XL, 7) oznacza akty Boga podjęte w celu wykazania skuteczności jego boskiej mocy; „sacramentum fidei” (Bapt. XIII, 1) nie dotyczy łaski, lecz środków materialnych użytych skutecznie w celu duchowym; „ampliato sacramento obsignatio baptismi” (Bapt. XIII, 2) – powiększenie świętego obrządku chrztu o wiarę; „sacramento principis sui” (Spect. XXIV, 4) i „sacramento consignatus miles” (Scorp. IV, 5) bliskie jest znaczeniu militarnemu *iusiurandum* – dla chrześcijan z Bitynii, którzy mówili po grecku, „sacramentum” oznaczało *μυστήριον*, czyli wtajemniczenie w akty i wydarzenia oznaczające świętość (por. „res sacra”, „doctrina sacra”, „mysterium”).

⁴ Paenit. V, 1; VI, 17–24.

⁵ Por. Bapt. VI, 1–2. Zob. A. G. Hamman, *La signification de „σφραγίς” dans le Pasteur d’Hermas VIII*, „Études Patristiques” 85, 1991, s. 85–90; A. G. Hamman, *Le baptême par le feu VII*, „Études Patristiques” 85, 1991, s. 79–84.

⁶ Por. Cor. III, 2: „contestamur nos renuntiare diabolo et pompae et angelis eius”; Cor. XIII, 7. Por. J.H. Waszink, *Pompa diaboli*, „Vigiliae Christianae” 1, 1947, s. 13.

⁷ A. G. Hamman, *L’Esprit Saint dans la vie de l’Église, au cours des trois premiers siècles XXXIII*, „Études Patristiques” 85, 1991, s. 455–456.

XXXVI, 5)⁸, a wierni uczestniczą w Chrystusie, który zesłał Ducha Świętego („aqua signat, sancto spiritu vestit, eucharystia pascit”, Praescr. XXXVI, 5). Dlatego chrzest, bierzmowanie i Eucharystia są sakramentami tego samego misterium ukrytego w Panu (Marc. I, 14)⁹.

W traktacie *De baptismo* można dostrzec pewne załamanie ducha katolickiego Tertuliana na korzyść montanizmu¹⁰, gdy autor w dyskusji na temat wieku chrzczonych opowiada się za udzielaniem sakramentu dorosłym (Bapt. XVIII, 5)¹¹. Odkładanie chrztu dzieci, zdaniem apologety, miało na celu uświadomienie wiernym, że ten sakrament jest najważniejszy dla zbawienia i żeby go przyjąć, trzeba nie tylko wierzyć, ale dobrze znać drogę Chrystusa („baptismum spadonis”, Bapt. XVIII, 2–3). Jego punkt widzenia podzielało wielu chrześcijan w II wieku¹². Uważali oni, że skuteczność chrztu wynikała nie tyle z czynności obmycia, co przede wszystkim z męki i zmartwychwstania Pana („ubi fides aucta est credentibus in nativitate passionem resurrectionemque eius”, Bapt. XIII, 1)¹³. Nasza śmierć – czyli grzechy – mogła być odkupiona tylko śmiercią Pana („mors nostra dissolvi posset nisi domini passione nec vita restitui sine resurrectione ipsius”, Bapt. XI, 4). Konsekwencją przyjęcia „chrztu krwi” Chrystusa (Bapt. XVI, 1¹⁴) była zgoda na męczeństwo rozumiane jako naśladowanie misterium chrztu i męki Pańskiej („qui aqua lavissent et sanguinem portarent”, Bapt. XVI, 2). W czasach Tertuliana uważano, że chrzest rozpoczyna życie chrześcijanina, ale męczeństwo je uświęca¹⁵ („aqua vocatos sanguine electos”, Bapt. XVI, 2). Apologeta był przekonany, że chrześcijanie jako zgromadzenie ludzi żyjących tą samą wiarą w cierpieniu naśladowali cierpliwość Chrystusa („amemus patientiam Christi”, Pat. XVI, 5)¹⁶. Celem ich męczeństwa było nie tyle oddanie życia dla Chrystusa, co współcierpienie z Nim w ramach mistycznego ciała¹⁷. Dzieci, jak podkreśla Tertulian, nie mogły mieć świadomości ochrzczenia krwią Chrystusa oraz konsekwencji tego misterium dla chrześcijan („quia qui in sanguinem eius crederent aqua lavarentur”, Bapt. XVI, 1¹⁸). Sakrament chrztu dzieci („parvuli”) czynił odpowiedzialnymi za

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ W *De baptismo* I, 1 (ok. 200–206 r. po Chr.) Tertulian, pisząc o chrzcie – „sacramentum aquae nostrae”, owo „nostrae” odnosi do Kościoła katolickiego w opozycji do sekt heretyckich. Podobnie w pismach montanistycznych, „nostrae” będzie się odnosić do montanistów będących w opozycji do Kościoła katolickiego (P. de Labriolle, *La crise montaniste*, Paris 1913, s. 355–357). Por. R. F. Refoulé, *Tertullien. Traité du baptême*, Paris 1952, s. 64.

¹¹ Na ten temat zob. P. de Labriolle, *La crise...*, s. 355–357; por. E. Stanula, *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9, 1971, z. 1, s. 105–145.

¹² Por. E. Evans, *op. cit.*, s. 30.

¹³ *Ibidem*, s. 31.

¹⁴ Por. Resur. VIII, 3: „caro corpore et sanguine Christi vescitur”.

¹⁵ Cor. XIV, 1. Por. A. G. Hamman, *Signification doctrinale des Actes des martyrs XXVIII*, „Études Patristiques” 85, 1991, s. 318–319.

¹⁶ Pat. XIII, 6: „carnis patientia in persecutionibus denique proeliatur”. Por. A. G. Hamman, *Signification doctrinale...*, s. 319–320.

¹⁷ A. G. Hamman, *Signification doctrinale...*, s. 319–320.

¹⁸ Por. Pud. XXII, 9; Scorp. VI, 9: „lavacrum sanguinis”. Por. R. F. Refoulé, *op. cit.*, s. 89, przyp. 5: autor zwraca uwagę na fakt, że Ojcowie Kościoła uważali, iż męczeństwo było drugim chrztem.

jego skutki rodziców chrzestnych („sponsores”), obciążając wyłącznie ich sumienie za niedotrzymanie przez dzieci obietnicy danej Bogu (Bapt. XVIII, 4). Apologeta, będąc przeciwnikiem chrztu „parvuli”, nie zabraniał nikomu znalezienia drogi do Boga („veniant ergo dum adolescentes”, Bapt. XVIII, 5), przestrzegał tylko przed pochopnym udzielaniem sakramentu osobom nieprzygotowanym¹⁹ do jego przyjęcia. Jak wynika z *De baptismo* XVIII, 3, zdarzały się wyjątki opisane przez Pismo Święte, na przykład Szymon szybko ochrzcił Pawła, dostrzegając w nim od razu naczynie wybrane przez Boga („cognoverat Simon hospes vas eum esse electionis constitutum”, Bapt. XVIII, 3). Przykład ten jedynie potwierdza regułę, że Boga trzeba poznać przed chrztem. W szczególnej sytuacji każdy może udzielić tego sakramentu, który nie jest niczym innym jak zapisem woli Pana w duszy człowieka („baptismum, aequae dei census, ab omnibus exerceri potest”, Bapt. XVII, 2).

1. Chrzest w walce z diabłem i bałwochwalstwem

Chrzest, jak pisze Tertulian w *De baptismo* XX, jest najpełniejszym sakramentem. Daje wiernym zarówno łaskę zbawienia („vitam aeternam”, Bapt. I, 1), jak też charyzmaty Ducha Świętego umacniające ich w walce ze złem (Bapt. XII, 1–2)²⁰. W *Adversus Marcionem* I, XXVIII, 2 Tertulian wymienia aż cztery aspekty łaski płynącej z sakramentu chrztu: „remissio delictorum”, „absolutio mortis”, „regeneratio hominis” i „consecutio spiritus sancti”.

Spróbuję je po kolei omówić, zwracając uwagę na znaczenie, jakie apologeta przyznaje im w życiu chrześcijanina.

Życie ludzkie zostało odnowione przez śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa, który, umierając na krzyżu, odkupił grzechy człowieka. Przed przystąpieniem do chrztu wymagano od wiernych uzyskania odpuszczenia grzechów, aby mogli oni dostąpić sakramentalnej łaski („ab aquis peccare desistimus”, Paenit. VI, 18)²¹. Zdarzało się, że oczekujący chrztu grzeszyli cynicznie („commeatum sibi faciunt delinquendi”, Paenit. VI, 3), wiedząc, że winy zostaną im oduszczone (Pud. XIX, 10)²². Tertulian oburza się na takie postępowanie (Pud. XIII, 8). Jego zdaniem woda chrztu symbolicznie obmywała grzechy wynikające z ludzkiej ślepoty (Bapt. I, 1–2). Kartagińczyk tłumaczy, że zbrukani przez swoje uczynki wierni obmywali się w wodach, w których ich duch został oczyszczony cielesnie („spiritus in aquis corporaliter diluitur”, Bapt. IV, 5)²³, a ciało duchowo („caro spiritaliter emundatur”, Bapt. IV, 5). O ile starta była wina, odpuszczona zostawała kara („deleta morte [...] eximitur et poena”, Bapt. V, 6)²⁴. Człowiek mógł zwrócić się ponownie do obrazu Boga, który zagubił w swej duszy przez grzech

¹⁹ Por. Mt 7, 6.

²⁰ Por. J. H. Waszink, *op. cit.*, s. 13.

²¹ Por. E. Evans, *op. cit.*, s. 31.

²² Por. Pud. XVI, 4–6.

²³ Pud. XVI, 4–6; Resur. VIII, 3: „caro abluitur, ut anima emaculetur; caro unguitur, ut anima consecratur; caro signature, ut et anima muniatur”. Por. Cyprianus, *Epistula* LXX: „oportet ergo mundari et sanctificari aquam prius a sacerdote ut possit baptismo suo peccata hominis qui baptizatur ablueri”.

²⁴ Pud. XIX, 16.

(„restituatur homo deo ad similitudinem eius, qui retro ad imagiem dei fuerat”, Bapt. V, 7). Chrzt, ocalając człowieka od śmierci grzechu, ocalał zarazem jego duszę od wpływu diabła (Pud. XIX, 20). Podstawą tego poglądu był biblijny fakt, że Chrystus dzięki miłości przekroczył bramy piekła i ocalił człowieka od aniołów piekielnych, wiecznego potępienia i śmierci wiecznej (Fug. XII, 3). W Chrystusie człowiek rodzi się z wody do życia wiecznego (Bapt. I, 1). Uzdrawienie, jakie daje woda, nie jest jednak tymczasowe, jak w sadzawce Betsaida, ale wieczne, gdyż jego łaska płynie od Boga („ex forma qua semper carnalia in figuram spiritualium antecedunt [...] qui tempore operabantur salutem nunc aeternam reformant”, Bapt. V, 5–6). Chrzt daje zawsze Ducha Świętego, który zstępuje na oczyszczone ciała, tak jak zstąpił na Jezusa, w kształcie gołębiczy, przynosząc pokój („columba sancti spiritus [...] pacem dei adferens emissa de caelis”, Bapt. VIII, 4). Wskutek tych rozlicznych działań Bożych, diabeł został pokonany, tak jak faraon, który utopił się z wojskiem w Morzu Czerwonym („ipsum regem [Aegypti] cum totis copiis aqua extinguit... quae figura manifestior in baptismi sacramento?”, Bapt. IX, 1). Jest w tym pewna przestroga, iż przed atakami szatana trzeba się bronić i przed chrztem, i po nim przez praktyki religijne²⁵.

Tertulian uważał, że do przyjęcia tak ważnego sakramentu należy się jak najlepiej przygotować²⁶. Wyznanie grzechów (Bapt. XX, 1²⁷) powinno być poprzedzone czuwaniem w pozycji klęczącej (Bapt. XX, 1–2). Za grzechy należało zadośćuczynić umartwieniem ciała i ducha („satisfacimus conflictatione carnis et spiritus”, Bapt. XX, 2) przez zachowanie postów (Bapt. XX, 3–4²⁸) i abstynencję seksualną (Martyr. III, 4). Dopełnieniem praktyk pokutniczych była modlitwa o oddalenie pokusy²⁹ („orationibus crebris orare oportet”, Bapt. XX, 1) i lektura Pisma Świętego („scriptura divina”, Bapt. XVIII, 2). W związku z tymi przygotowaniami pojawił się postulat przesunięcia granicy wieku chrzczonych z okresu dziecięcego na wiek dojrzały, kiedy człowiek w pełni zdaje sobie sprawę ze znaczenia tego sakramentu i odpowiedzialności za dochowanie wiary („quid festinat innocens aetas ad remissionem peccatorum?”, Bapt. XVIII, 5).

Chrzest w rozumieniu Ojców Kościoła był pierwszym i najważniejszym warunkiem zbawienia („sacramentum aquae nostrae qua ablutis delictis pristinae caecitatis in vitam aeternam liberamur”, Bapt. I, 1)³⁰. W *De baptismo* apologeta podkreśla, że ochrzczeni stanowią wspólnotę ludzi kochających Boga („benedicti quos gratia dei expectat”, Bapt. XX, 5) i proszących Go o zbawienie, przy czym ich troską było nie tylko zbawienie własne, ale też wszystkich grzeszników („manus apud matrem cum fratribus aperitis”, Bapt. XX, 5). Tertulian, znając moc tego sakramentu wzbogaconego dzięki darom Ducha Świętego o łaski płynące z bierzmowania, uważał, iż powstrzymać jego działanie mogłaby tylko przedwczesna śmierć człowieka (Bapt. XVII, 3).

²⁵ Por. E. Evans, *op. cit.*, s. 32.

²⁶ Ch. Munier, *Pénitence et catéchuménat*, [w:] Tertullien, *La pénitence*, intr., texte critique, trad. et comm. de Ch. Munier, Paris 1984, s. 40: autor podkreśla, iż chrzt jest niezbędny dla świętości chrześcijańskiego życia i dlatego należy się do niego przygotować.

²⁷ Por. Paenit. VI, 8: „peccator ante veniam deflere se debeat”.

²⁸ Por. Martyr. III, 4: „continentur a luxuria, a cibis laetioribus, a potu iucundiore”.

²⁹ Por. Mt 26, 41.

³⁰ Por. E. Evans, *op. cit.*, s. 33.

Połączone sakramenty chrztu i bierzmowania dawały wiernym wstęp do zgromadzenia w Domu Matki, stając się bramą prowadzącą ich do Kościoła powszechnego z Bogiem w Trójcy Jedynym (Bapt. XX, 5)³¹. Z ceremonią chrztu wiąże się zatem najściślej praktyka pokuty i spójnej z nią modlitwy.

W pierwszej kolejności przedstawię poglądy apologety na temat praktykowania modlitwy, która, jego zdaniem, towarzyszy chrześcijanom przez całe życie – obojętne czy jest ono związane z posługą kapłańską, czy ma charakter świecki. Modlitwa jest obecna także w czasie przyjmowania sakramentów, obchodzenia dni świątecznych oraz w codziennym życiu chrześcijanina, służąc uświęceniu i budowaniu więzi z Bogiem.

2. Modlitwa – rozmowa z Bogiem

Tertulian przyznaje modlitwie³² dosyć istotne miejsce w rozwoju duchowym chrześcijanina³³. Służy ona doskonaleniu się i coraz lepszemu poznawaniu Boga w relacji osobowej człowiek – Bóg – człowiek. Składa się ona z wypowiadanego słowa, z ducha i z kierowanych do Stwórcy myśli (Orat. I, 2). Apologeta ma prawdopodobnie na uwadze nie tyle modlitwę kontemplacyjną, co raczej „modlitwę serca”, w czasie której chwalimy Boga, pamiętając o Jego dobrodziejstwach³⁴ (Orat. III, 2). Warunkiem modlitwy, która ma wiernych zbliżyć do Pana i udoskonalić wewnętrznie, jest czyste serce (Orat. XIII, 1–2; Orat. XI, 1). Zanim klękniemy przed Bogiem, trzeba zadośćuczynić krzywdom, które wyrządziliśmy bliźnim (Orat. XI, 1)³⁵. W drodze do Ojca nie powinniśmy się gniewać na brata, gdyż gniew jest gorszy od zabójstwa i nie powinien trwać dłużej niż do zachodu słońca³⁶ (Orat. XI, 3). Nie tylko gniew plami naszą duszę, ale też wszelki nieporządek w sercu – modlitwa powinna płynąć z czystego serca i umysłu (Orat. XII, 1). U Boga nie znajdzie zrozumienia dusza splamiona, nawet jeśli człowiek złoży do modlitwy „czyste” dłonie. Ręce wiernych mają być wolne od złych czynów, które zawsze rodzą się w duszy – czyli tak naprawdę należy pracować nad myślami płynącymi z serca, a nie nad pozornym umyciem rąk splamionych grzechem, tak jak uczynił Piłat po wydaniu Chrystusa na śmierć („eum manus abluisse in domini deditioe”, Orat. XIII, 2).

³¹ Por. Bapt. VI, VIII, XI; Bapt. XX, 5: Tertulian umieszcza jednostkę w „familia Dei”, przez co wierzący i obecny w „mater ecclesia” zyskiwał prawo do błagania Boga jako Ojca o zbawienie (M. J. Brown, *The Lord's Prayer through North African Eyes*, New York 2004, s. 244–245).

³² Na temat modlitwy chrześcijańskiej zob. H. Pietras, *Odpowiedź na słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy*, Kraków 1993; L. Małnowiczówna, *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, Lublin 1993; A. G. Hamman, *La prière en Afrique chrétienne*, Paris 1982.

³³ Por. M. J. Brown, *op. cit.*, s. 225–226: autor uważa, że Tertulian w *De oratione* przedstawił katechumenom własne uwagi na temat relacji człowieka z Bogiem w modlitwie. Jego traktat ma charakter katechezy epideiktycznej. Paragrafy I–X są homilią na temat *Pater noster*, akapity X–XXIII zawierają refleksje Kartagińczyka nad zachowaniem się podczas modlitwy, natomiast rozdział XXIX jest panegirikiem na cześć wartości religijnej modlitwy.

³⁴ Taką modlitwą jest oczywiście *Pater noster*.

³⁵ Por. Mt 5, 23.

³⁶ Por. Ef 4, 26.

Sam Chrystus pouczył nas, jaka modlitwa jest mu miła, jakiej pragnął (Orat. XXVIII, 3–4). Łączy ona funkcje sakralne, jak oddawanie czci Bogu („veneratio Dei”), prośby człowieka do Boga („hominis petitio”) i naukę Pana będącą streszczeniem całej Ewangelii („breviarium totius Evangelii”, Orat. I, 6).

Taką modlitwą jest *Pater noster*. Tertulian poddaje tekst reinterpretacji, dostosowując jego sens i przesłanie do mentalności północnoafrykańskiej. Tworzy w ten sposób nowy kanon kontemplacyjno-modlitewny, będący jego własną wersją *Didache* obowiązującą kartagińskich wiernych³⁷. Apologeta nie neguje ani nie pomija funkcji błagalnej modlitwy, tak jak to chciał uczynić Klemens Aleksandryjski³⁸, pragnie jedynie, by błaganie zespolić z wolą Boga („ne ab auribus Dei longe simus”, Orat. X, 1). Nie wiadomo, jak to przesłanie apologety należy rozumieć, ale prawdopodobnie chodzi mu o to, że nie należy prosić o rzeczy konkretne ani o sprzyjające warunki, jak to czynili starożytni Rzymianie³⁹. Wierzyli oni, że w korzystnych okolicznościach sami mogą osiągnąć dobra materialne, których potrzebują. Rzymska idea *pax deorum* kładła nacisk na brak boskiej interwencji w sprawy ludzkie⁴⁰. Modlitwa o sprzyjające warunki mogła więc służyć idei ograniczenia woli Boga. Poglądy Tertuliana różnią się od tradycji grecko-rzymskiej, według której modlitwa miała przede wszystkim charakter błagania i ofiary złożonej dla uczczenia bóstwa⁴¹. Pisarz zerwał z pogańskim rozumieniem modlitwy jako zadośćuczynienia potrzebie odbierania przez Boga czci i chwały od człowieka (Orat. III, 6–10). Najdoskonalszą formą modlitwy jest, jego zdaniem, inwokacja do Boga i wyznanie wiary (Orat. II, 1–3). Kartagińczyk uważa, że nauką płynącą z „boskiego kultu” jest świętość⁴². Idealny chrześcijanin wie, jak należy sprawować *officia* nowej modlitwy („a Deo ordinata religio orationis”, Orat. IX, 3)⁴³.

„Pater qui in caelis es” jest zarówno modlitwą, jak i wyznaniem (Orat. II, 1–3) dla zachowania Bożych nauk moralnych (Bapt. II, 7). Poprzez nazwanie Stwórcy Ojcem modlący się uznaje pokrewieństwo z Bogiem w Trójcy Jedynym (Orat. II, 12–14). Pogańskie rozumienie boskiej monarchii nie było tożsame z chrześcijańską Trójcą – nazwanie Junony Caelestis albo Eszmona Asklepiosem nie oddawało tego, co łączyło Ojca, Syna i Ducha Świętego. W Synu i Ojcu znajduje się aluzja do Matki (Orat. II, 12–14). Tertulian, umieszczając chrześcijan wśród *familia Dei*, urodzonych z „mater ecclesia”, przyznaje im prawo błagania Boga jako Ojca (Bapt. XX, 5). Kiedy chrześcijanin nazywa Boga Ojcem, nadaje mu imię (Orat. II, 10–11). Przydomek „Pater” był w religii grecko-rzymskiej często stosowany w odniesieniu do bóstwa opiekuńczego. W pogańskim Rzymie i w Kartaginie czciciele bogów oczekiwali od nich troski rodzicielskiej, stąd nadawali im przydomki, takie jak „Iovis Pater”. Nazwanie Boga chrześcijan Ojcem miało sens w tym znaczeniu, że był On stwórcą człowieka (Apol.

³⁷ M. J. Brown, *op. cit.*, s. 242–243.

³⁸ Orat. XXVII, 1; XXVIII, 1: „Haec est enim hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit”.

³⁹ Por. M. J. Brown, *op. cit.*, s. 248.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Marcus Tullius Cicero, *De natura deorum* I, 16. Por. M. J. Brown, *op. cit.*, s. 243.

⁴³ Marc. IV, XXVI: apologeta podaje formy modlitwy do Boga. Por. M. J. Brown, *op. cit.*, s. 244: autor sądzi, że chrześcijanin, przynależąc przez chrzest do „ecclesia”, jako człowiek Ducha („homo spiritalis”, Pud. XXI, 17) staje się kapłanem wiernych.

XVII, 1–2)⁴⁴. Imię Boga zostało objawione w Synu (Orat. III, 1–3). Chrystus, będąc objawieniem „ratio” i „sermo” Boga w Stworzeniu, staje się podmiotem, do którego człowiek kieruje modlitwy (Marc. IV, XXVI, 6).

„Sanctificetur nomen tuum” (Orat. III, 4) jest wezwaniem do uświęcenia imienia Syna, gdyż imię Boga zostało objawione w Chrystusie (Orat. III, 6). W błaganiu tym zawiera się prośba o pamięć o boskich dobrodziejstwach, których zawsze należy oczekiwać (Orat. III, 9–10). Najbardziej widocznym celem tej modlitwy jest błaganie o świętość Boga. M. J. Brown⁴⁵ uważa, że prośba ta ma dwa aspekty: uświęcenie imienia Boga przez wiernych w Kościele oraz uznanie świętości boskiego imienia przez wszystkich ludzi (Orat. III, 18–21). Tym samym uświęcenie imienia Boga przez Kościół („ecclesia”) jest wstępem do pełnego uznania bóstwa, które przyjdzie na końcu czasu. Bóg zaspokoi to błaganie przez wypełnienie „voluntas sua”.

„Fiat voluntas tua in caelis et in terra” (Orat. IV, 1). Tertulian zmienił porządek błagań, co nie jest bez znaczenia. W innych wersjach modlitwy prośba ta przychodzi po błaganiu o przyjście Bożego królestwa. „Fiat voluntas tua” nie jest modlitwą o możliwość i przyzwolenie na przeciwstawienie się człowiekowi woli Boga (Orat. IV, 1). Wola Pana nie może nikomu ani niczemu podlegać (Orat. IV, 2–3). Chrześcijanin nie powinien się modlić do Boga jedynie dla zaspokojenia doczesnych korzyści, jakimi jest osiągnięcie sukcesu i powodzenia na ziemi (Orat. IV, 3). Tertulian, nie chcąc wystawiać boskiej Opatrzności na próbę („nihil mali sit in Dei voluntate”, Orat. IV, 4), odczytuje to bałaganie figuratywnie – niebo i ziemia oznaczają nasze ciało i ducha („ex interpretatione figurata carnis et spiritus sumus caelum et terra”, Orat. IV, 1). Z tej interpretacji nie wynika, że Bóg nie opiekuje się światem, ani że ludzie nie mogą się przeciwstawiać Jego woli. Istotą tego błagania jest jedynie prośba, żeby wolę modlącego zharmonizować z „voluntas Dei”. W praktyce oznacza to rodzaj chrześcijańskiej „disciplina”, w myśl której uczeń Chrystusa działa w zgodzie z wolą Boską i wypełniając ją, często ponosi ofiarę (Orat. IV, 3), tak jak poniósł ją Chrystus, modląc się cierpliwie w Getsemani:

Ipsae erat voluntas et potestas Patris et tamen ad demonstrationem sufferentiae debitae voluntati se Patris tradidit.
(Orat. IV, 5)

Czyn Chrystusa jest więc częścią chrześcijańskiego „ius divinum”⁴⁶. Bez zrozumienia Jego posłuszeństwa i cierpliwości wobec woli Boga nie można być dobrym chrześcijaninem. M. J. Brown⁴⁷ podkreśla, że w modlitwie „fiat voluntas tua” nie chodzi o zobowiązanie Boga do wymuszenia na wiernych posłuszeństwa, lecz by oni sami stosowali się do wypełnienia Jego woli, biorąc za przykład Syna Bożego. W innych wersjach *Pater noster* prośba ta następowała jako druga po błaganiu o przyjście Królestwa Bożego. Tertulian uważa, że obie te modlitwy oznaczają wypełnienie woli Boga w czynach wiernych (Orat. V, 1–2). Kolejność błagań jest więc obojętna, gdyż

⁴⁴ Por. Marc. IV, XXVI, 3.

⁴⁵ M. J. Brown, *op. cit.*, s. 246–247.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 247.

⁴⁷ *Ibidem*, s. 248.

obie modlitwy łączą się z tematem eschatologicznym. Prośba o nadejście Królestwa Bożego jest uznaniem zarazem majestatu i potęgi Boga („in illum auguramur et illi deputamus, quod ab illo exspectamus”, Orat. V, 1). Jednak realizacja tego przesłania wiąże się w sposób nieuchronny z końcem świata („cum regnum Dei, quod ut adveniat oramus, ad consummationem saeculi tendat?”, Orat. V, 1). Prośba „veniat regnum tuum” zgodnie z obietnicą Pana: „Quaerite prius regnum et tunc vobis etiam haec adicientur”⁴⁸ oznacza, że po błaganiu o sprawy niebieskie przychodzi czas na prośby o potrzeby ziemskie.

W suplikacji „Panem nostrum quotidianum da nobis hodie” (Orat. VI, 2) Tertulian preferuje rozumienie chleba w sensie duchowym⁴⁹. Skoro Bóg daje pokarm każdemu stosownie do jego potrzeb, dosłowna prośba o chleb jest zbyteczna. Chodzi w niej o chleb, który jest pokarmem wiernych, bowiem o sprawy materialne troszczą się poganie („cetera enim nationes requirunt”, Orat. VI, 3). Tertulian chlebem chrześcijan nazywa Chrystusa – prosząc o chleb codzienny, wierni błagają o pozostanie w Chrystusie (Orat. VI, 2). W ten sposób modlitwa o chleb staje się prośbą o wypełnienie woli Boga i trwanie Jego Królestwa („panem nostrum quotidianum [...] spiritaliter potius intellegamus”, Orat. VI, 2). Pragnienie chleba łączy się z ideą szczydrobliwości boskiej i ludzkiej (Orat. VII, 1).

„[...] petamus dimitti nobis debita nostra” (Orat. VII, 1) jest wyznaniem długu wdzięczności. Wierni, prosząc o przebaczenie, odwołują się do wielkoduszności i sprawiedliwości – zasad obowiązujących w społeczeństwie. Dług jest figurą złego czynu, który należy spłacić wobec sądu – nie uciekając od sprawiedliwości („iudici debeat”, Orat. VII, 2). Odpuszczenie długów jest zatem aktem miłosierdzia. Taka interpretacja bierze się z przypowieści o przebaczącym słudze (Orat. VII, 2–3). Od modlącego wymaga się udzielenia miłosierdzia po otrzymaniu łaski. Analogicznie do tej sądowniczej interpretacji problemu winy i kary Bóg sprawiedliwości wzywa wszystkich złoczyńców do wyznania winy (Orat. VII, 1)⁵⁰. Zło jest zawsze domeną diabła („diaboli est infirmitas et malitia”, Orat. VIII, 3). W woli Boga nie ma zła, dlatego zawsze i wszędzie można prosić o jej wypełnienie: „fiat voluntas tua” (Orat. IV, 1). Bóg nie jest ani przyczyną upadku człowieka, ani źródłem pokusy (Orat. VIII, 4–6)⁵¹. Kusicielem, jak wynika z Ewangelii, jest diabeł (Orat. VIII, 3). Kuszenie jest zawsze jego dziełem podjętym w celu doprowadzenia chrześcijanina do upadku przez grzech popełniony wskutek utraty wiary⁵².

W swojej interpretacji *Pater noster* Tertulian kładzie nacisk na ofiarę i na ogólne zasady współtworzące chrześcijańską „disciplina”. Brak w niej bezpośredniego odwołania do Ducha Świętego, chociaż, jak można się domyślić, skoro Paraklet znajduje się w sercu Tertuliańskiej eklezjologii (Pud. XXI, 17⁵³), to również w jego wizji modlitwy

⁴⁸ Łk 12, 31; Mt 6, 33.

⁴⁹ Por. M. J. Brown, *op. cit.*, s. 248.

⁵⁰ Por. Paenit. II, 12 : „in paenitentiae quoque causa iustitiam Deo praestandam esse?”.

⁵¹ Por. Paenit. II, 9: „Deus enim reprobationem bonorum ratam non habet, utpote suorum; quorum cum auctor et defensor sit, necesse est proinde et acceptator; si acceptator, etiam renumerator”.

⁵² Paenit. V, 7: „denuo malus recuperata praeda sua adversus Dominum gaudeat”.

⁵³ Por. Ieiun. X, 6.

jednoczącej duchowo Kościół („a Deo igitur ordinata religio orationis et de spiritu ipsius [...] ascendit in caelum”, Orat. IX, 3).

Tertulian uważa, że dzień bez modlitwy jest dniem zmarnowanym. Modlimy się wszędzie, o każdej porze i na każdym miejscu⁵⁴, byle nie na rogach ulic⁵⁵ (Orat. I, 2⁵⁶). Apologeta dokładnie wylicza obowiązujące wiernych godziny modlitwy⁵⁷ („tertia, sexta, nona”, Orat. XXV, 1). Wyjaśnia, że ta potrójna modlitwa ma sens przez odwołanie do tradycji misterium Trójcy Świętej („debitores trium: Patris et Filii et Spiritus Sancti”, Orat. XXV, 5). Dobrze jest zacząć i zakończyć dzień modlitwą (Orat. XXV, 5). Prośbą do Boga można rozpoczynać różne czynności: spożywanie posiłku, kąpiel (Orat. XXV, 6), przyjmowanie gości (Orat. XXVI, 1). Apologeta mówi także o modlitwie w ciągu nocy, czyli o czuwaniu modlitewnym („meminerint etiam per noctem adorandum Deum sibi esse”, Apol. XXXIX, 18). Ponieważ praktyka modlitwy całonocnej mogła być zbyt absorbująca dla wiernych, nie znajdujemy do niej zbyt wielu zachęt ani przymusu w pismach katolickich Tertuliana („nocte vigiliae meminerimus”, Orat. XXIX, 3)⁵⁸. W *De ieiunio* X, 1–9, traktacie o rygorystycznym przestrzeganiu postów, znajdujemy potwierdzenie panującego wśród montanistów zwyczaju przedłużania modlitwy wieczornej do późna oraz praktyki modlitwy potrójnej. Jednak analiza pism apologety pozwala stwierdzić, że godziny rozmowy z Bogiem nie są dla niego tak istotne. Ważne jest, jak się modlimy. Nauczycielem modlitwy jest sam Chrystus („oratio christiana virtute ampliat gratiam”, Orat. XXIX, 1). Zbawiciel, jak wiadomo, był przeciwny formalizmowi, który tłumił ducha modlitwy (Ieiun. X, 1). A. G. Hamman zauważa, że zgodnie z zaleceniem św. Pawła chrześcijanin modlił się w Duchu Świętym, który kierował i inspirował jego błaganie⁵⁹. Modlitwa ta była spontaniczna i nie trzymała się ściśle ani wymaganych godzin, ani miejsca (mogła być odmawiana nawet w więzieniu), nie uznawała też konkretnej formuły (mogła być nią *Modlitwa Pańska*)⁶⁰. Duch Święty, zamieszkując serca wiernych, pozwalał im się modlić bez przerwy⁶¹. Prawdopodobnie w czasach Tertuliana modlitwa chrześcijańska poszukiwała swego rytmu zgodnego z potrzebami duszy chrześcijanina (Orat. XII, 1). Apologeta, kierując się przykładem modlitwy chrześ-

⁵⁴ Por. 1 Tm 2, 8.

⁵⁵ Zob. Mt 6, 5.

⁵⁶ Por. Orat. XXIV.

⁵⁷ Modlimy się trzy razy dziennie na cześć Trójcy Świętej, przed posiłkiem i przed kąpielą, o godz. 3, 6, 9, zgodnie z zaleceniem Pisma Świętego. Pan zesłał na apostołów Ducha Świętego o godz. 3 (Dz 2, 15), o 6 Pan wyszedł się modlić (Dz 10, 9), o 9 uzdrowił paralityka (Orat. XXIV–V). Por. A. G. Hamman, *Le rythme de la prière chrétienne ancienne* XVI, „Études Patristiques” 85, 1991, s. 165–171: według *Traditio apostolica* (36, 2–9) i *Canones Hippolyti* (25, 4), chrześcijanie – będąc spadkobiercami tradycji żydowskiej nawiązującej w modlitwie do historii wybrania – rozważali misterium męki Chrystusa, modląc się o godzinie 3, gdy Chrystus został przybity do krzyża, o 6 – pamiętając o modlitwie Jezusa na krzyżu, gdy świat pogrążył się w ciemnościach, i o 9, kiedy nastąpiła jego śmierć – naśladując dusze sprawiedliwych chwalcę Boga prawdziwego, który pamięta o swych świętych i przysyła Słowo.

⁵⁸ Łk 18, 9–14.

⁵⁹ Zachęty takie pojawiają się częściej w pismach montanistycznych Tertuliana, na przykład Ieiun. X, 1–2. Zob. Orat. XXIX, 3: „die stationis, nocte vigiliae meminerimus”.

⁶⁰ A. G. Hamman, *Le rythme de la prière chrétienne...*, s. 164.

⁶¹ *Ibidem*.

cijańskiej, uważa, że rozmowa z Bogiem powinna być skromna (Orat. XVII, 1). Przykład celnika świadczy, że modlił się on lepiej niż pyszny faryzeusz⁶², ponieważ zwracał się do Boga pokornie i z czystym sercem („vultu humiliatus atque deiectus”, Orat. XVII, 2). Chcąc naśladować jego modlitwę, należy opuścić głowę, bo Bóg chce słuchać jedynie wyznania wiary płynącego z serca, o czym świadczy modlitwa Jonasza we wnętrzu ryby („oratio Ione de imo ventre ceti [...] ad caelum potuit evadere?”, Orat. XVII, 4). W opinii Tertuliana Bóg usłyszyci każdą modlitwę, nie trzeba więc modlić się zbyt głośno, bo wtedy treść modlitwy znają jedynie sąsiedzi, którym zakłóca ona spokój („qui clarius adorant, [...] proximis obstrepunt”, Orat. XVII, 5). W czasie rozmowy z Bogiem przyjmujemy postawę klęczącą na znak pokory i zażaleni (deprecamus et satisfacimus Deo Domino nostro”, Orat. XXIII, 4), ale tylko w czasie postu, stacji, podczas chrztu i w czasie modlitwy porannej (Orat. XXIII, 3–4). W niedzielę nie powinno się klękać, by nie okazać diabłu lęku (Cor. III, 3), zaś w dzień Zmartwychwstania Pańskiego modlimy się na stojąco, by ukazać wewnętrzną siłę uczniów Zmartwychwstałego Chrystusa („die dominicae resurrectionis”, Orat. XXIII, 2). Apologeta zwraca uwagę na to, że chrześcijanin modląc się z niewinnego serca jest gotów na przyjęcie męczeństwa (Apol. I, 2–3), jest również zdolny do modlitwy w intencji cesarza (Apol. XXXIX, 2).

W oczach Tertuliana wzorem człowieka modlącego się jest sam Chrystus, który zwracał się do swego Ojca przed męką (Orat. XXIX, 4; Orat. IV, 4–5). Wzorem modlitewnej postawy, zdaniem apologety, jest także ukształtowany przez naturę obraz lotu ptaków, które, rozpostarłszy skrzydła na kształt krzyża, wznoszą się ku niebu (Orat. XXIX, 4).

Kartagińczyk uważa, że Pan rozdaje łaski swoim sługom, jeśli proszą z serca niewinnego i pokornie (Apol. XXX, 1–7), gdyż tylko modlitwa płynąca z Ducha i prawdy może być skuteczna (Orat. XXIX, 1). Apologeta mówi, iż nawet modlitwa pogan miała moc uwolnienia od głodu czy ognia, a coś dopiero modlitwa chrześcijańska („quanto amplius [...] oratio christiana!”, Orat. XXIX, 1). Wielka jest jej siła: daje proszącym łaskę, aby mogli się cieszyć samym istnieniem Boga („virtute ampliatur gratia”, Orat. XXIX, 1). Odwraca gniew Boży i powoduje, iż pod jej auspicjami strzeżemy wiary („sub armis orationis signum nostri imperatoris custodiamus”, Orat. XXIX, 3)⁶³. Modlitwa chrześcijan uzdrawia chorych, uwalnia opętanych od mocy złego ducha, pociesza smutnych i upadłych, dodaje siły cierpiącym i wstawia się za prześladowanymi (Orat. XXIX, 1).

Chrześcijanie w drodze do świętości i zbawienia, zdaniem Kartagińczyka, powinni dbać o rozmowę z Bogiem. Jak ona ma wyglądać i co jest jej istotą? Odpowiedzi należy szukać w kontemplacji modlitwy Chrystusa w Getsemani (Orat. IV, 5). Jest to modlitwa pokornego serca, które cierpliwie przyjmuje wolę Ojca. Tertulian przywołuje modlitwę Chrystusa w Ogrodzie Oliwnym w swojej wersji *Modlitwy Pańskiej* będącej wzorem modlitwy błagalnej i wyznania wiary równocześnie – Chrystus zwraca się w niej do swego Ojca, uznając Jego majestat, wolę i królestwo. Jest to modlitwa ser-

⁶² Por. L. Małnowiczówna, *op. cit.*, s. 57–58.

⁶³ Tertulian celowo posługuje się terminologią militarną (Zob. R. Braun, *Deus Christianorum...*).

ca i ducha. Chrystus bowiem, dając wiernym nowe prawo, zmienił przepisy Starego Przymierza dotyczące modlitwy. Rytuały obmywania i składania tłustych ofiar zastąpił ofiarą ducha i czystego serca („haec est hostia spiritalis, quae pristina sacrificia delevit”, Orat. XXVIII, 1). Modlitwa jako dar Boga, powiada Tertulian, musi być mu dana ze szczerego serca („toto corde devota”, Orat. XXVIII, 4). Powinna być wypowiadana z wiarą i miłością wynikającymi z uczynków miłosierdzia („agape coronata cum pompa operum bonorum”, Orat. XXVIII). Zdaniem apologety, Boga nie da się oszukać. Przystępując do modlitwy, nie można się nawet gniewać na brata, a coś dopiero go nienawidzić i mu złorzeczyć (Orat. XI, 2–3). Przestrzeganie wymagań czasu i miejsca, podniosły ton, śpiewanie hymnów („inter psalmos et hymnos”, XXVIII, 4) są więc w przekonaniu Kartagińczyka mniej ważne niż spontaniczne i prawdziwe wyznanie czystego serca („oratio de spiritu et veritate”, XXIX, 1).

Tertulian uważa, że sakramenty chrztu, bierzmowania i Eucharystii, wzmocnione poprzedzającą je modlitwą i ascezą (Bapt. XX, 1), są dla chrześcijan pokarmem duszy. Ale czy wystarczy, ażeby wierni umocnieni łaską Ducha Świętego potrafili zrezygnować z ciała na korzyść ducha:

[...] ergo et nos dicet aliquis a lavacro potius ieiuniare oportet?
(Bapt. XX, 3)

Pytanie apologety jest retoryczne. Uważa on, że o zbawienie należy się troszczyć nieustannie i że sam chrzest nie pomoże wytrwać w wierze („gratulatio salutis”, Bapt. XX, 3). Chrystus uczył, że nie można pamiętać o chlebie, zapominając o Bogu i Jego nauce („non pane vivere hominem [...] sed dei verbo”, Bapt. XX, 4). Stąd wynika, zdaniem Tertuliana, potrzeba umartwiania ciała przez zachowywanie rygorystycznych postów i wstrzemięźliwości oraz przez gotowość na męczeństwo (była o tym mowa w rozdziale V). W przekonaniu Kartagińczyka Pan nie zostawia wiernych samych z tymi problemami (Fug. XIV, 2). Jak wiadomo, Paraklet dodaje im sił do wytrwania w wierze w czasie prześladowań, a w czasie spokoju umacnia ich, by mogli zmagać się z pokusami (Fug. XIV, 3). Te ostatnie, zdaniem apologety, można pokonać jedynie abstynencją („temptationesque ventris [...] abstinentia elidi”, Bapt. XX, 4). Dlatego Tertulian zachęca wiernych do wstrzemięźliwości i ascezy po to, by uwolnili swe dusze od przyjemności tego świata:

[...] neminem intemptatum regna caelestia consecuturum!
(Bapt. XX, 2)

3. Asceza i wstrzemięźliwość

Ingressuros baptismum orationibus crebris, ieiuniis et geniculationibus et pervigiliis orare oportet [...].
(Bapt. XX, 1)

Tertulian wie doskonale, że przeciw potęgom tego świata można walczyć tylko mocą wiary i ducha (Ieiun. XVII, 8). Wzmocnić ducha można, osłabiając ciało, które ma w sobie dziwną zdolność do górowania nad duchem (Pud. XXII, 15). Najbardziej radykalną formą zwalczania słabości ciała i grzechu był chrzest jako wyznanie grzechów (chrzest Janowy), ale również był nim chrzest krwi (Bapt. XVI, 1). Męczeństwo nie tylko unicestwiało grzech (Pud. XXII, 9), ale też – poprzez zadośćuczynienie za grzechy cudzołóstwa, zabójstwa i bałwochwalstwa – kładło pokój między grzesznikiem, Bogiem i Kościołem (Pud. XXII, 12). Zdaniem Kartagińczyka, inną formą osłabiania ciała podatnego na rozkosz i rozwiązłość (Ieiun. XVII, 3) – dużo mniej radykalną, ale skuteczną – są posty, w myśl zasady:

[...] ieiunemus fratres et sorores, ne forte cras moriamur [...].
(Ieiun. XVII, 5)

Wstrzemięźliwość od pokarmów, powiada apologeta, jest ważna, gdyż zwalcza obżarstwo, które prowadzi do rozpusty („per edacitatem salacitas transit”, Ieiun. I, 2). Chrześcijanie powinni zachowywać wstrzemięźliwość przez monogamię i posty („continentia gulae frenos imbuens per escas et libidini per unicas nuptias”, Ieiun. I, 2). Tertulian przypomina, że Paraklet – obrońca Kościoła – nakazuje wiernym trzeźwość i powstrzymywanie się od pokarmów jako remedia na pokusy (Ieiun. XIII, 5). Sam Chrystus dał wiernym wzorec człowieka poszczącego (Ieiun. VIII, 2–4), ukazując zarazem, że ten nowy człowiek jest mocniejszy od kuszącego go szatana (Ieiun. VIII, 3). Obraz ten jest rodzajem parenezy pouczającej, że złe duchy można zwalczać nie pychą i złością, ale pokorą i postem (Ieiun. VIII, 3). Słowa Chrystusa o tym, że „beatos non saturatos, sed esurientes et sitientes” (Ieiun. XV, 5), należy rozumieć jako troskę o pokarm, który daje życie wieczne („esca, quae permanet in vitam aeternam”, Ieiun. XV, 6).

Tertulian jasno określił wymagania wobec postów, nazywając wstrzemięźliwością ograniczanie pokarmu („de castigatione victus secunda [...] pugna est”, Ieiun. I, 4) przez wykluczenie z jadłospisu niektórych potraw, w ramach tzw. xerophagia, czyli suchych postów bez mięsnych sosów, owoców i wina⁶⁴ („cibum ab omni carne et omni iurulentia et uvidioribus quibusque pomis nec quid vinositatis”, Ieiun. I, 4⁶⁵). Podczas stacji, czyli postu obowiązującego w dni męki Pańskiej (środa i piątek⁶⁶), poszczącym towarzyszyła modlitwa, w czasie której wierni klęczeli na znak pokory:

⁶⁴ Por. Ieiun. IX, 8–9 „adeo morientur qui non sobrii in ecclesia ministraverint”.

⁶⁵ Por. Ieiun. IX, 1–2.

⁶⁶ Por. Ieiun. II, 3: „sic et apostolos observasse, nullum aliud imponentes iugum certorum et in comune omnibus obeundorum ieiuniorum, proinde nec stationum, quae et ipsae suos quidem dies habeant quartae ferie et sextae, passive tamen currant, neque sub lege praecepti neque ultra supremam diei,

[...] ieiuniis autem et stationibus nulla oratio sine genu et reliquo humilitatis more celebranda est.

(Orat. XXIII, 4)

Oprócz Paschy (Ieiun. XIII, 1) wierni obchodzili posty w Wielki Piątek i w dni stacyjne (Ieiun. XIII, 1). Wiemy, że montaniści preferowali xerophagia przez dwa tygodnie, oprócz sobót i niedziel (Ieiun. XV, 2). Wyznawali oni jedność postów, suchych pokarmów i stacji (Ieiun. XIII, 4). W czasie stacji, modląc się, pościli aż do wieczora na pamiątkę śmierci i pogrzebu Chrystusa (Ieiun. X, 8). Posty nakazywali zwykle biskupi w trosce o sprawę Kościoła (Ieiun. XIII, 4). Mógł je wyznaczyć zarządca gminy, duchowny, lub zwykły wierny (Ieiun. XI, 3). Jednak, jak uważa Tertulian, ani ustalenie pory postu, ani określenie ich rodzaju nie jest istotne z punktu widzenia chrześcijańskiego ducha. Ważny jest przede wszystkim ich cel i skutek, jaki przynoszą.

Post pomaga człowiekowi oczyścić się z grzechów (Ieiun. XII, 1) i ponownie połączyć z Bogiem, który gniewa się z ich powodu (Ieiun. VII, 1). Tę samą opinię podzielał Hermas⁶⁷, dostrzegając w praktyce postu sposób na uniżenie się i powrót do Boga poprzez pokorę. Tertulian dodaje, iż post towarzyszył człowiekowi w jego żalu za grzechy oraz w czynieniu pokuty („inedia maeroris sequela est”, Ieiun. VII, 4). Posty bowiem wyjednają u Stwórcy wybaczenie i zapomnienie grzechów („delictorum obliterationem”) oraz dają możliwość poznania Bożych tajemnic („sacramentorum agnitionem ieiunia de deo merebuntur”, Ieiun. VII, 6). Montaniści preferowali abstynencję od pokarmów właśnie w celu oczyszczenia duszy, aby człowiek, zwracając się od spraw cielesnych do duchowych, mógł zrozumieć wolę Boga, wyjaśniającego znaczenie snów i prorocत्व Parakleta (Ieiun. XII, 1). Przykładem człowieka przemienionego po wpływie postu (Ieiun. VII, 7) jest zdaniem apologety prorok Daniel, który, pragnąc wyjednać łaskę Boga, prosi o trzy dni, w ciągu których pości. Wiadomo, że wskutek postu otrzymuje od Pana łaskę poznania tajemnicy snu króla babilońskiego, dzięki czemu tyran uwielbił Boga i ocalił Daniela (Ieiun. VII, 7). W rozdziale IX, 2 *De ieiunio* apologeta powraca do postaci proroka i jego towarzyszy spożywających w ramach xerophagia posiłki składające się z jarzyn i wody. Są oni przedstawieni jako młodzieńcy piękni fizycznie i rozwinięci duchowo, gdyż Bóg obdarzył ich wiedzą i mądrością, dzięki której mogli poznać Jego tajemnice (Ieiun. IX, 2). Stało się tak dlatego, że Bóg zwraca się wyłącznie do człowieka uniżonego suchym postem i godnego litości, a więc szczególnie godnego Bożej łaski (Ieiun. IX, 4). Również setnikowi Korneliuszowi objawiła się chwała Ducha Świętego i łaska prorokowania wskutek praktykowania przez niego postu (Ieiun. VIII, 4⁶⁸).

Najważniejszym celem powstrzymywania się od pokarmów i wina, twierdzi apologeta, jest zbawienie człowieka, dlatego pościć powinni wszyscy. W czasach Tertuliana Hipolit⁶⁹ nakazywał pościć szczególnie wdowom i dziewicom z powodu częstego wystawiania ich na niebezpieczne pokusy. Prawdopodobnie z tego samego

quando et orationes fere hora nona concludat de Petri exemplo, quod Actis refertur”. Por. *Didache* VIII, 1: autor postuluje posty w środy i piątki oraz modlitwy za prześladowców.

⁶⁷ Hermas, *Pastor* II, 2, 1; III, 1, 2.

⁶⁸ Dz 10, 4.

⁶⁹ *Traditio apostolica* XXIII.

powodu Kartagińczyk wzywał do zachowywania postów katechumenów, którzy przygotowywali się do przyjęcia chrztu (Bapt. XX, 1)⁷⁰. Wierni niezależnie od statusu powinni wypełnić to zobowiązanie szczerze i z radością (Ieiun. VIII, 3), tak jak to czynił Chrystus (Ieiun. XV, 6), kładąc kres staremu porządkowi (Ieiun. XIV, 1–2). Tertulian, idąc za radą apostoła Pawła, uważa, że w kwestii zachowywania postów nie ma podziału na dawne i nowe prawo (Ieiun. XIV, 3), lecz istnieje ciągłość między Starym i Nowym Testamentem (Ieiun. XI, 2⁷¹). Bóg sprawiedliwości, jak wiadomo, upodobał sobie proroków, kapłanów i lud zachowujący posty, w przeciwnym razie karał ich za grzech łakomstwa (Ieiun. XVI). Prorok Joel, jak sądzi apologeta, przewidywał, że post będzie wyrazem troski o powinności wobec Boga (Ieiun. XVI, 4). Zatem nietrudno zauważyć, że praktyka abstynencji od pokarmów, w świetle *De ieiunio* Tertuliana, wiąże się z tradycją starotestamentową. Chociaż w czasach pisarza dawne prawo przestało obowiązywać, to dla udowodnienia, że montaniści nie wnoszą nic nowego ani tym bardziej szkodliwego do doktryny Kościoła, apologeta nie waha się na porównanie xerophagia do postów żydowskich⁷² („horum igitur tempora observantes et dies et menses et annos [...] si Iudaicarum caeremoniarum [...] observantes sumus”, Ieiun. XIV, 1). Obowiązek postu dwa razy w tygodniu, drugiego i szóstego dnia, powstrzymywanie się od wina, mięsa i wyszukanych jarzyn u Żydów wydają się mu podobne do stacji i suchych postów montanistów⁷³. J. C. Fredouille⁷⁴ zauważa, że obie tradycje łączą pragnienie umiarkowania zarówno w przyjemnościach, jak i w umartwianiu się, z tym że w III wieku niektórzy rabini odnosili się wrogo zarówno do dłuższych postów, jak i do postów prywatnych. W tym czasie Kościół wierny dziedzictwu nowotestamentowemu niechętnie naśladował Tertuliana, zbyt często nawiązującego do judaizmu albo do pogańskiego kultu Apisa, Izydy i Wielkiej Macierzy (Ieiun. II, 4⁷⁵). Apologeta przyznaje się do tego naśladownictwa tylko po to, by udowodnić, iż powinność suchych postów jest dana od Boga. Skoro naśladuje ją nawet diabeł, czyli poganie (Ieiun. XVI, 7), to tym bardziej należy ją przyjąć i praktykować. Kartagińczyk wzywa chrześcijan, by nie wahali się uczynić dla Boga tego, co poganie czynią wyłącznie dla zaspokojenia swych ambicji (Cast. XIII, 1–3⁷⁶). Przypomina o procesjach pogańskich, modlitwach i ofiarach składanych bóstwom w pokorze, aby przebłagać ich gniew objawiający się klęską suszy i nieurodzaju (Ieiun. XVI, 5). Chrześcijanie zjednoczeni w Duchu Świętym, powiada Tertulian, powinni w czasie postów gromadzić się wokół Chrystusa, identyfikując się z bolejącymi i radując z cieszącymi się (Ieiun. XIII, 8)⁷⁷. Dzięki obecności Parakleta obchodzone przez nich uroczyste stacje i posty będą mogły mieć charakter sakramentu (Ieiun. XIII, 8).

⁷⁰ Por. C. Rambaux, *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979, s. 200.

⁷¹ Por. Ieiun. XIV, 6.

⁷² Rambaux, *op. cit.*, s. 201.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Por. Anim. XLVIII, 3: autor porównuje posty praktykowane w celu otrzymania objawień z pogańskim zwyczajem spędzania nocy w świątyni dla otrzymania proroczych snów; por. Ieiun. XVI, 7.

⁷⁶ Por. Mon. XVII, 2–4; Uxor. I, VII, 5.

⁷⁷ Por. Rz 12, 15.

W przekonaniu apologety posty suche dają chrześcijanom możliwość dostąpienia objawień Ducha Świętego, zrozumienia snów i spraw boskich (Ieiun. IX), stacje pomagają również wyciszyć spory wśród wiernych (Ieiun. XII, 1). Tertulian ma na myśli spory między psychikami i montanistami – konflikt wewnątrz Kościoła między charyzmatykami Parakleta i tymi, którzy nie przyjęli nowego prorocтва („*novae prophetiae recusantur*”, Ieiun. I, 3), czyli nie wyrazili gotowości na zbyt rygorystyczne życie⁷⁸ („*doceant saepius ieiunare quam nubere*”, Ieiun. I, 3). Zdaniem Tertuliana, poróżniło ich podejście do małżeństwa jako sposobu chrześcijańskiego życia (Ieiun. I, 3). Montaniści je odrzucili, w skrajnych sytuacjach uznając monogamię („*de modo nubendi edidimus monogamiae defensionem*”, Ieiun. I, 4), zaś psychicy zgadzali się na małżeństwa wielokrotne, co Tertulian uznawał za formę cudzołóstwa⁷⁹. W kwestii drugiego rodzaju wstrzeźliwości (Ieiun. I, 4), czyli postów, zarówno psychicy, jak i montaniści uznawali stacje, z tym że montaniści przedłużali je do wieczora i w przeciwieństwie do psychików stosowali xerophagia, czyli suche posty (Ieiun. I, 4). Czy była to z ich strony przesada? Nie zmienili w ten sposób reguły wiary („*nec aliquam fidei aut spei regulam evertant*”, Ieiun. I, 3). Jak przypomina apologeta, powołując się na nauki Starego Testamentu, niektóre powinności człowieka wobec Boga nakazało i potwierdziło prawo, inne dopełniły się dopiero przez zachowanie wstrzeźliwości (Ieiun. XI, 2). Ewangelicznym przykładem spełnienia powyższego ideału jest prorokini Anna, która odkąd rozpoznała Boga, żyła długo i pobożnie jako czcigodna wdowa, raz tylko zamężna, przestrzegająca postów – wielki przykład dla ludzi Kościoła (Ieiun. VIII, 1–2).

4. Dbałość o czystość duszy

Ingressuros baptismum [...] cum confessione omnium retro delictorum, ut exponant etiam baptismum Iohannis: tinguebantur inquit confitentes delicta sua. nobis gratulandum est si non publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras: simul enim de pristinis satisfacimus conflictatione carnis et spiritus, et subsequitur temptationibus munimenta praestruimus. vigilate et orate [...] ne incidatis in temptationem.
(Bapt. XX, 1)

Tertulian podkreśla znaczenie wyznania grzechów, które przed chrztem⁸⁰ pomagało katechumenom oczyścić serce, aby uzyskać przebaczenie miłosiernego Boga (Paenit. VI, 8–9). Przed przystąpieniem do chrztu nie trzeba było wyznawać grzechów publicznie, lecz na modlitwie przed Bogiem, a następnie uczynić pokutę przez umartwianie ciała i ducha (Bapt. XX, 1). Uważano bowiem, że odpuszczenie grzechów („*abolitionem delictorum*”, Paenit. VI, 9) poprzedzone ich wyznaniem, żalem i pokutą mogło zapewnić człowiekowi miłosierdzie Boga i życie wieczne („*divinum*

⁷⁸ Por. D. E. Wilhite, *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, New York 2007, s. 166–173.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Por. Ieiun. V; cf. Paenit. VI passim: Tertulian mówi o tym, że katechumeni powinni pragnąć chrztu, dla łaski płynącej z faktu, iż jest on pieczęcią wiary, a nie wykorzystywać łaskę jako przyzwolenie do dalszego grzeszenia.

beneficium”, Paenit. VI, 9). Apologeta uważał czas pokuty za moment strachu wier-
 nych o zbawienie („tempus paenitentiae idem [...] periculi et timoris”, Paenit. VI, 8).
 Tertulian prawdopodobnie odnosi określenie „tempus periculi” do sytuacji poprze-
 dzającej chrzest, kiedy katechumeni uczynili już „confessio”, ale jeszcze nie wyrzekli
 się samej możliwości grzeszenia („commeatum sibi faciunt delinquendi, quam eru-
 ditionem non delinquendi”, Paenit. VI, 3). Tymczasem, jak stwierdza apologeta, Bóg
 udziela rozgrzeszenia tylko wtedy, kiedy grzesznik pokutuje („fides a paenitentiae fide
 incipitur”, Paenit. VI, 16) i szczerze żałuje za swoje grzechy („peccator ante veniam
 deflere se debet”, Paenit. VI, 8). Pokuta ma się przyczyniać do poprawy postępowania
 katechumenów poprzez rozwinięcie w nich cnoty bojaźni Bożej („metus – instru-
 mentum paenitentiae”), wynikającej z „verecundia”, „dignitas” i „timor delinquendi”
 (Paenit. VI, 21–24⁸¹). Kartagińczyk podkreśla, że Bóg nie nagradza złych uczynków
 i przewrotności („petulantia”, „inverecundia”, „portio”, „despicere datorem”, Paenit.
 VI, 22–24⁸²). Dlatego, zdaniem apologety, należy żałować tylko złego postępowania
 („porro peccatum nisi malum fatum dici non meretur nec quisquam bene faciendo
 delinquit”, Paenit. II, 13) i starać się o poprawę. Takie działanie – stwierdza pisarz –
 prowadzi do świętości i zbawienia („id est hominis salute”, Paenit. II, 2).

W oczach Tertuliana celem wyznania grzechów jest zbawienie człowieka, które
 dokonuje się przez oczyszczenie serca („purgandis mentibus”, Paenit. II, 6), dzięki
 zgładeniu grzechów („criminorum pristinorum abolitione”, Paenit. II, 7) i wyba-
 czeniu („[Deus] paenitentiam dedicavit [...] ignoscere pacatus operi et imagini suis”,
 Paenit. II, 3). Teologia „paenitentiae”, zdaniem apologety, wynika z nauczania staro-
 jak również nowotestamentowego. Wiadomo, że Bóg miłosierny postanowił prze-
 baczyć Adamowi w raju („post eiectum paradiso”, Paenit. II, 3). Ale Bóg jest sędzią
 sprawiedliwym, który wynagradza za dobro, a za zło domaga się pokuty (Paenit. II, 3).
 Wyzначył więc karę za wszystkie grzechy („poenam per iudicium destinavit”, Paenit.
 IV, 1), zarówno cielesne jak i duchowe („spiritalia et corporalia”, Paenit. III, 8), aby
 człowiek zmienił swój sposób postępowania („conversationem iniungens misericor-
 diae inlicem”, Paenit. IX, 3⁸³); oczywiście zakładając, że człowiek jest obdarzony wolną
 wolą, gdyż ona ma decydujący wpływ na czyny („voluntas facti origo est?”, Paenit. III,
 11). Tertulian przypomina, że każdy zły czyn pociąga za sobą konsekwencję, jaką jest
 grzech obciążający sumienie. Dlatego Jan Chrzciciel nawoływał do pokuty: „paeni-
 tentiam initote”⁸⁴ (Paenit. II, 5). Szczere przyznanie się do winy i żal, powiada apo-
 logeta, są warunkiem odpuszczenia grzechów („relevat confessio delictum”, Paenit.
 VIII, 9). Jednak wyznanie grzechów nie może być tylko aktem wewnętrznym skruchy
 – musi być także aktem zewnętrznym („exomologesis”⁸⁵), który przez przyjęcie po-
 stawy pokory wobec Boga i ludzi jest wstępem do pokuty (Paenit. IX, 2). Wyznanie
 grzechów było często połączone z praktyką pokutną (Paenit. XI, 1), obejmującą post

⁸¹ Por. Paenit. I passim.

⁸² Por. Paenit. II passim.

⁸³ Por. Paenit. II, 6.

⁸⁴ Mt 3, 2.

⁸⁵ Por. Orat. VII, 1: „Exomologesis est petitio veniae, quia qui petit veniam, delictum confitetur. Sic et paenitentia demonstratur acceptabilis Deo, quia vult eam quam mortem peccatoris”.

i modlitwy błagalne („ieiuniis preces alere”, Paenit. IX, 4), podczas których padano na kolana przed braćmi, prosząc ich o wstawienie u Boga („omnibus fratribus legationem deprecationis suae iniungere”, Paenit. IX, 4). Wstyd z powodu grzechów, powiada Tertulian, jest uczuciem znanym, jednak nie powinien powstrzymywać wiernych od czynienia pokuty („pudoris magis memores quam salutis”, Paenit. X, 1) i szczerego wyznania wszystkich grzechów, zwłaszcza że odbywało się ono w kręgu „familia Christiana” – współbraci i sług Jednego Ojca i Pana połączonych przez Ducha Świętego (Paenit. X, 4) i wspierających siebie wzajemnie w tym uzdrowieniu (Paenit. X, 6).

Eksomologeza w oczach Tertuliana jest ratunkiem przed grzechem, którego wyznanie, połączone z żalem, pokutą, postem i modlitwą, pomaga na nowo uzyskać miłosierdzie Boga. Po wyznaniu winy i pokucie człowiek powraca do Boga, staje się lepszy i może liczyć na życie wieczne. Apologeta podkreśla, że „paenitentia” i chrzest są dla grzeszników ratunkiem od wiecznego potępienia („quia fatum est salutare”, Paenit. VIII, 9). Przykładem zbawczego działania sakramentu pokuty, zdaniem Kartagińczyka, jest działalność proroka Daniela, który przez siedem lat czynił pokutę, jedząc niewiele i żyjąc w ubóstwie, aż Pan mu przebaczył (Paenit. XII, 7). Natomiast faraon, ponieważ odrzucił pokutę i prześladował naród wybrany przez Boga, zginął w wodach morza (Paenit. XII, 8). Porównanie to ma w przekonaniu Tertuliana ukryty sens, gdyż woda jest symbolem chrztu – faraon został unicestwiony przez zbawcze wody chrztu, który odrzucił („paenitentiam et ministerium eius, exomologesin, abiecerat”, Paenit. XII, 8). Stąd wniosek, że chrzest, który jest ratunkiem i zbawieniem dla wiernych, zabija przeciwników Boga.

Apologeta uważa, że chrześcijanie, chcąc wytrwać w zobowiązaniu przyjętym na chrzcie, by służyć Bogu i walczyć ze złem, powinni ćwiczyć i rozwijać w sobie cnotę cierpliwości, gdyż ona wsparta działaniem Ducha Świętego najlepiej pomaga w drodze do świętości („omnem speciem salutaris disciplinae gubernat”, Pat. XII, 4–6). W opinii Tertuliana tylko człowiek cierpliwy jest posłuszny Bogu („numquam inpatiens obsequitur”, Pat. IV, 5). Co więcej, człowiek cierpliwie się modlący jest w stanie wyprosić u Boga wiele łask – przykładem jest modlitwa Chrystusa w Getsemani (Orat. IV, 5).

5. Cierpliwość

„Patientia” jest w oczach Tertuliana najważniejszą chrześcijańską cnotą. Na jej temat pisał już w połowie II wieku, w dziełku *Pastor*, Hermas, przyznając jej ważne, lecz nie pierwsze miejsce⁸⁶. Uważał, że bez niej trudno byłoby chrześcijanom wypełnić obowiązki nałożone na nich przez Boga⁸⁷. Dopiero Tertulian, poświęcając jej traktat o tym samym tytule, i moralista Laktancjusz w III wieku czynią z niej cnotę najważniejszą. Kartagińczyk postrzega cierpliwość jako cnotę *par excellence* chrześcijańską, gdyż dzięki niej wiara w Boga uzyskuje właściwą siłę, stając się motorem chrześcijań-

⁸⁶ Hermas, *Pastor* IX, 15, 1–2.

⁸⁷ *Ibidem* V, 2–8. Por. Tertullien, *De la patience*, intr., texte crit., trad. et comm. J. C. Fredouille, Paris 1984, s. 27.

skiego modelu życia⁸⁸. Apologeta, przyznając jej tak zaszczytne miejsce, zwraca uwagę na to, iż bez jej pomocy chrześcijanin nie mógłby dopełnić żadnego sakramentu („nullum praeceptum obire [...] extraneus a patientia possit”, Pat. II, 6). Z niej wynika posłuszeństwo Bogu („ipsum obsequium de patientia trahitur”, Pat. IV, 5), którego to posłuszeństwa wzorem i nauczycielem jest Jezus Chrystus („nihil de inpatientia hominis imitatus est!”, Pat. III, 10⁸⁹). Przeciwnie, wszystko, co dzieje się wbrew Bogu, jest niecierpliwością, której źródłem jest szatan⁹⁰: morderstwo („homicidio”) jest niecierpliwością gniewu („inpatientia odii”, Pat. V, 19), cudzołóstwo („adulterium”) jest niecierpliwością żądz („inpatientia libidinis”, Pat. V, 19), zło („malum”) jest niecierpliwością znoszenia dobra („inpatientia boni”, Pat. V, 21). Z niecierpliwości Kain zabił Abła („ille primus homicida”, Pat. V, 16), a Żydzi zabili proroków i Chrystusa (Pat. V, 25). Biblijne historie, jak losy Abrahama i Izaaka, potwierdzają tylko słuszność poglądu Tertuliana, iż cierpliwość wynika z wiary („merito fidelis quia et patiens”, Pat. VI, 2). Jest ona cnotą ludzi nawróconych i ochrzczonych⁹¹. Cierpliwy chrześcijanin, który modli się i odrzuca demony, kieruje się zupełnie innymi kryteriami niż poganin – pragnie porzucić rzeczy doczesne, aby móc oglądać Królestwo Niebieskie („terrena amittamus, caelestia tueamur”, Pat. VII, 8). Jego wsparciem w ziemskiej wędrówce jest zawsze miłość czerpiąca z cierpliwości („patientiae disciplinis eruditur”, Pat. XII, 8). Jednak tertuliańska „patientia” wydaje się ważniejsza od miłości, która z niej się rodzi („dilectio, summum fidei sacramentum, Christiani nominis thesaurus”, Pat. XII, 8)⁹². W pismach pozostałych apologetów wywyższenie cierpliwości („patientia”) nie oznaczało w sposób jednoznaczny obniżenia znaczenia miłości („amor”) – obie cnoty uzupełniają się wzajemnie⁹³. Wiadomo było, że aby zrozumieć drugiego człowieka i przebaczyć mu, trzeba kierować się miłością i posiadać wewnętrzny spokój (Pat. VI, 6)⁹⁴. W *De bono patientiae* Cypriana cierpienie wskutek przemocy zostaje złagodzone przez uniżenie („humilitas”) miłości⁹⁵. Autor stara się ukazać jej korzyść w perspektywie Sądu Ostatecznego, kiedy to winni poniosą męki wskutek grzechów, a sprawiedliwi dostąpią miłosierdzia Bożego⁹⁶. Zasługą Cypriana jest przeniesienie punktu ciężkości z pragnienia zemsty na dokonanie aktu przebaczenia, który ma miejsce w czasie męczeństwa św. Szczepana wybaczonego swoim oprawcom w słowach modlitwy do Boga o darowanie im tego grzechu⁹⁷. Tertulian nie neguje, iż przebaczenie jest zadaniem bardzo trudnym, gdyż każdy posiada ciało i duszę narażone na zniewagi (Pat. VIII, 1). Jednak, zdaniem apologety, Bóg poprzez cnotę cierpliwości i miłości wprowadził poprawki do prawa zemsty. Słynne „oculum pro oculo et dentem pro

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ Pat. III, 11: „patientia Dei est natura”.

⁹⁰ Por. J. C. Fredouille, Tertullien, *De la patience*, intr., texte crit., trad. et comm. J. C. Fredouille, s. 27: autor podkreśla, że niecierpliwość jest najgorszym złem.

⁹¹ Por. *ibidem*.

⁹² Por. C. Rambaux, *op. cit.*, s. 409.

⁹³ Por. J. C. Fredouille, *Tertullien et la conversion...*, s. 62–63.

⁹⁴ *Ibidem*, s. 320.

⁹⁵ Cyprianus, *De bono patientiae* XXII–XXIII.

⁹⁶ *Ibidem* XXI–XXIV.

⁹⁷ *Ibidem* XVI: „Domine, ne statuas illis hoc peccatum”.

dente”⁹⁸ (Pat. VI, 4) spowodowane niecierpliwością⁹⁹ („nondum patientia in terris”, Pat. VI, 4) zostaje zastąpione przez cierpliwe przebaczenie grzechów (Pat. XII, 3–4). Dokona się ono, jak sądzi apologeta, poprzez odrzucenie gniewu, bólu i smutku (Pat. VI, 5). Należy to przebaczenie rozumieć dwojako: jako bezwarunkowe odpuszczanie win bliźnim (Pat. XII, 1) oraz jako doznanie odpuszczenia grzechów w sakramencie pokuty, czyli uzdrowienie własnej duszy („[patientia] paenitentiae ministrat solitae lapsus subvenire?”, Pat. XII, 4).

Tertulian uważał, iż żądza zemsty zwykle wypływa z niecierpliwości¹⁰⁰, która poprzez ambicję, złośliwość oraz porywczosć rodzi upadek i zło (Pat. X, 8). Dlatego biblijny Hiob walczył z diabłem cierpliwością i za każdym razem, gdy mu się udało zwyciężyć, dziękował Bogu za to, że pomógł mu wytrwać w tym, co dobre (Pat. XIV, 3–4)¹⁰¹. Chrystus powiedział, że błogosławieni są ciś i miłujący pokój („beati mites”¹⁰², Pat. XI, 8) i że z prześladowania należy się cieszyć, zamiast kierować się żądzą zemsty (Pat. XI, 9). W myśl słów Pana, św. Cyprian, biskup Kartaginy, przedstawiał radość skazanych i torturowanych, na których Bóg patrzył, ciesząc się, jak dzielnie stawiają opór złu, i dodając im odwagi¹⁰³. W *De patientia* Tertuliana można przeczytać, iż Pan potępił niegodziwość (Pat. VII, 1), a prawo do zemsty za zło i grzech (Pat. VI, 4) zastąpił cierpliwym znoszeniem krzywd („nos [...] vasa fictilia [...] graviter offendimur [...]”, Pat. X, 5), wybaczeniem i miłością bliźniego (Pat. VII, 2). Apologeta wyjaśnia to lepiej w *De patientia* X, 6–7, zamieniając słowa Pana o tym, że do Niego należy pomsta i On ją wymierzy („Vindictam mihi et ego vindicabo”¹⁰⁴) na zapewnienie o Jego cierpliwości i nagrodzie dla wiernych za cierpliwość. Reakcja apologety na prawo odwetu wynikała z tendencji epoki. W Afryce III wieku poczucie potrzeby rewanżu za doznane krzywdy było stale obecne, o czym świadczą zachowane inskrypcje żydowskie¹⁰⁵. Potrzeba zemsty wiązała się zwykle z pragnieniem bezpie-

⁹⁸ Wj 21, 24. Por. Mt 5, 38.

⁹⁹ Por. J. C. Fredouille, Tertullien, *De la patience*, intr., texte crit., trad. et comm. J. C. Fredouille, s. 29: „la patience lui a peut-être semblé propre à constituer avec son contraire, l’impatience, et avec sa rivale païenne ou couple (patience-impatience) ou une triade (patience chrétienne-patience païenne-impatience) susceptible de fournir un principe explicatif ou caractéristique des grandes étapes du «dessein de salut», un fil conducteur en quelque sorte contribuant, d’un point de vue [...]. Il y a, d’une part, la patience de Dieu, celle des grandes figures de l’Ancien Testament, du Christ [...]; d’autre part, l’impatience du Démon, celle d’Adam et de Caïn, les manifestations d’impatience d’Israël; parallèlement, la patience des philosophes”.

¹⁰⁰ Por. *ibidem*, s. 36: Tertulian uważa, że złość wywołana prawem zemsty jest złem („ultionis libido”, Pat. X, 9).

¹⁰¹ Por. Cyprianus, *Patientia* XVIII: „sic Iob examinatus est et probatus et ad summum fastigium laudis patientiae virtute proventus”. Pat. XIV, 5 („magna aequinimitate”): Tertulian zauważa słusznie, iż wysiłki wroga pokonamy najlepiej spokojem ducha. Zob. J. C. Fredouille, Tertullien, *De la patience*, intr., texte crit., trad. et comm. J. C. Fredouille, s. 35: autor stwierdza, że cierpienia biblijnego Hioba, które były tak ważną figurą cierpień Chrystusa w pismach Tertuliana i Cypriana, w ogóle zostały pominięte przez Laktancjusza.

¹⁰² Mt 5, 3.

¹⁰³ Cyprianus, *Epistula* X, 2–3; por. Cyprianus, *Ad Demetrium* XXIV: autor uważa, iż ten sam Bóg, nie znajdując upodobania w cierpieniach, wolałby raczej odwieść swoich wyznawców od bezwarunkowej gotowości na męczeństwo.

¹⁰⁴ Pwt 32, 35; Rz 2, 19.

¹⁰⁵ C. Rambaux, *op. cit.*, s. 358.

czeństwa i uwolnienia się od przemocy, która prawie zawsze rodziła nienawiść wobec winowajców¹⁰⁶. W świetle pism Esseńczyków, przebaczenie wymagało odczekania, aż grzesznik odczuje skruchę i będzie błagał Boga o litość¹⁰⁷. Rabini pozwalali nawet na zemstę osobistą, zwłaszcza gdy chodziło o obcych¹⁰⁸. Religia chrześcijańska wykluczała formy odwetu, chociaż wierni byli dalecy od oczekiwania na skruchę i zadośćuczynienie grzeszników¹⁰⁹. Tertulian rozumiał przesłanie ewangeliczne jeszcze inaczej. Jego pojęcie cierpliwości za bardzo zależy od prawnego punktu widzenia, domagającego się sprawiedliwości za prześladowania (Pat. X, 5), aby mógł się zrzec mściwości i zaufać Bogu, odraczając wymierzenie kary („quid mihi cum ultione?”, Pat. X, 9)¹¹⁰. Mimo tego w rozdziale XV, 1 *De patientia* apologeta przedstawia Boga jako najlepszego powiernika naszej cierpliwości („idoneus patientiae sequester”), wyjaśniając zarazem, że pomści On każdą krzywdę ludzką („si iniuriam deposueris penes eum, ultor est”). Pisarz przypomina, iż prawo Chrystusa zabraniało sądzić bliźniego: „Nolite iudicare ne iudicemini”¹¹¹ (Pat. X, 7). I w świetle owego prawa wybaczenie, po osądzeniu człowieka („si ignoscet, tamen iudicantis inpatientiam non cavit”, Pat. X, 7) jest także niecierpliwością i przywłaszczeniem mocy Boga („unici iudicis”, Pat. X, 7). Na prawdziwą zemstę trzeba było jeszcze poczekać. Dopiero Laktancjusz w *De mortibus persecutorum* przedstawił okrutne przykłady śmierci cesarzy ukazujące złowróżbne oblicze chrześcijańskiej „patientia”¹¹², co można wytłumaczyć potrzebą rekompensaty za prześladowania. Przykład literackiej zemsty dowodzi jedynie, że chrześcijańska cierpliwość wykluczała mściwość. Tertulian nie ignorował boskiej sprawiedliwości i przebaczenia, ale je ograniczał („credimus iudicem illum, si non et ultorem?”, Pat. X, 6)¹¹³. W pismach apologety często pojawia się motyw sądu (Spect. XXX, 7), w czasie którego Bóg wyda wyrok na grzeszników (Pat. X, 6), natomiast sprawiedliwi będą się radować (Spect. XXX, 7). Jednak większość autorów chrześcijańskich pierwszych wieków nie znajdowała przyjemności w opisywaniu tortur i męczarni potępionych¹¹⁴. Wyjątek stanowiła napisana w drugiej połowie II wieku *Apokalipsa Piotra*¹¹⁵, która zawierała przerażający w swej wymowie opis cierpień skazanych na potępienie, nie wzbudzając przy tym oczekiwanej radości, a wprost przeciwnie, współczucie oglądających to sprawiedliwych, aniołów i samego Chrystusa. *Apokalipsa Piotra* stanowi przełom w ewolucji cierpliwości, przygotowując tym samym czytelników do zmiany w ich odbiorze tej cnoty. Okazało się, że wcale nie potrzeba rozdzierających obrazów grzeszników błagających Boga o litość, okazujących mu skruchę, bo Bóg i tak wy-

¹⁰⁶ *Ibidem*.

¹⁰⁷ *Ibidem*.

¹⁰⁸ Por. *Ibidem*, s. 358.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ *Ibidem*, s. 318.

¹¹¹ Mt 7, 1.

¹¹² Por. C. Rambaux, *op. cit.*, s. 285.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ibidem*, s. 360.

¹¹⁵ *Apokalipsa Piotra* przywołana została przez R. Joly [w:] *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologetes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973, s. 178. Zob. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 221.

baczy wszystkim dzięki miłości¹¹⁶. Pod koniec IV wieku cnota cierpliwości straciła znaczenie radości cierpienia („voluptas patientiae”)¹¹⁷, jednak nie w sensie niezmiennych korzyści („utilitas”), jakie przypisywali jej Ojcowie Kościoła¹¹⁸. Św. Augustyn dostrzegał w niej chrześcijańską radość cierpienia („voluptas patientiae”) wynikającą z miłości („amor”), którą wzbudza w nas Bóg poprzez obietnicę szczęścia w raju¹¹⁹. Autor podzielił cierpliwość na „patientia animae”¹²⁰ i „patientia corporis”¹²¹, zwracając uwagę na ważną rolę Ducha Świętego w ćwiczeniu tej prawdziwie chrześcijańskiej cnoty¹²². Cierpliwość w jego dialogu jest przedstawiona jako dar samego Boga¹²³, jako owoc Jego miłości¹²⁴. Konieczność rewanżu za zniewagi, okrucieństwo i śmierć, obecna jeszcze w pismach Tertuliana i Cypriana, pod koniec IV wieku ustępuje całkowicie miejsca postulatowi miłości i przebaczenia¹²⁵.

Tertulian wyznacza cierpliwości trzy zadania: 1. prowadzenie wiernych do świętości poprzez powściągliwość i umartwianie ciała (Pat. XIII); 2. duchową pomoc w czasie prześladowań (Pat. XIII–XIV; por. rozdział V); 3. wypełnianie uczynków miłosierdzia, jak jałmużna („causa elemosinae”, Pat. VII, 8) i przebaczenie („ignoscere fratri”, Pat. XII, 1), wynikających z miłości (por. rozdział IV). Cierpliwość kieruje każdym rodzajem uzdrowienia („omnem speciem salutaris”, Pat. XII, 4). Powstrzymuje wiernych od popełniania grzechów, szczególnie od grzechu nieczystości i zabójstwa, które są najcięższe i których zdaniem Tertuliana nie powinno się odpuszczać w Kościele. Pomaga w czynieniu pokuty, która, gdy podjęta z cierpliwością, pozwala łatwiej osiągnąć skrucę i uzyskać wybaczenie, prowadząc wiernych skutecznie do zbawienia („ad regna caeli levat”, Pat. XIII, 5).

Wnioski

Chrześcijanin, powiada Tertulian, powinien pamiętać, że jest wolny od świata, ale nie jest wolny od Boga (Ieiun. XIII, 1). Dążeniem wiernych jest więc wypełnienie Jego woli, a to oznacza stałe pragnienie podobania się Bogu poprzez myśli i uczynki. W przekonaniu apologety Stwórcy ma prawo wymagać od człowieka spełnienia pewnych powinności w zamian za obietnicę zbawienia (Ieiun. XIII):

¹¹⁶ Sanctus Iustinus, *Apol.* I, 52, 9: apologeta uważa inaczej, że grzesznikom skrucza nic nie pomoże, gdyż i tak zostaną ukarani.

¹¹⁷ „Patientia” od słowa „patior” – w znaczeniu znoszenia cierpień przez grzeszników.

¹¹⁸ C. Rambaux, *op. cit.*, s. 362: autor sądzi, że Tertulian prawdopodobnie miał na myśli zarówno triumf Boga karzącego grzeszników, jak i radość męczenników cierpiących za wiarę.

¹¹⁹ Aurelius Augustinus, *De patientia* XXIX; XXVI.

¹²⁰ *Ibidem* VII–VIII. Por. Pat. XIII, 1–2.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ibidem* XIV, XVII. Por. Pat. I, 3; VI, 3; XIII, 1, XV, 2.

¹²³ Aurelius Augustinus, *De patientia* I, 1: „Virtus animi, quae patientia dicitur, tam magnum Dei donum est”.

¹²⁴ Aurelius Augustinus, *De patientia* XXV, 22: „quaecumque amara et aspera sufferat caritas Dei est, quae omnia tolerat, quae non diffunditur in cordibus nostris nisi per Spiritum Sanctum, qui datus est nobis”.

¹²⁵ Por. C. Rambaux, *op. cit.*, s. 362.

[...] inituris aquam omnimodo salvum esse; sed ut eo pervenire contingat, elaborandum est. (Paenit. VI, 9)

Tertulian, stwierdzając, iż chrzest jest pieczęcią wiary (Paenit. VI, 16), ma na myśli jego zbawcze działanie przez oczyszczenie z grzechu i naznaczenie Duchem Świętym. Przed przystąpieniem do tego najważniejszego sakramentu wierni powinni się poddać praktykom pokutnym po uprzednim wyznaniu grzechów. Oczyszczenie serca jest bardzo ważne, gdyż pomaga pojednać się z Bogiem. Pokuta polegająca na umartwianiu ciała i ducha przez posty pozwala wiernym zwrócić się do świata duchowego, przez co możliwe jest wsłuchanie się w głos Boga i zrozumienie Jego woli. W tym ostatnim zadaniu najlepiej pomaga modlitwa, szczególnie *Pater noster*, w której chrześcijanie proszą o wypełnienie się woli Boga w majestacie Jego nadchodzącego królestwa. Praktyki pokutne są rodzajem ofiary złożonej dla Pana („hostia domino”, Pat. XIII, 2), aby osiągnąć cierpliwość ciała i ducha, bez której nie mógłby działać Paraklet (Pat. XIV). Cierpliwość cielesna („patientia corporalis”) poprzez powściągliwość („continentia carnis”) prowadzi do świętości („sanctitati procurat”, Pat. XIII, 5) – przykładem są wdowy, dziewice i mężczyźni żyjący w celibacie („voluntarii spadones”, Pat. XIII, 5). Chrześcijańska cierpliwość, której wzorami są Hiob i Chrystus¹²⁶, stanowi dla chrześcijan jedyny ratunek od zła. Obojętne, czy jest to zło wewnętrzne, które rodzi się wskutek grzechów, czy zewnętrzne, wynikające z powodu prześladowań¹²⁷ (Pat. XI, 5). Apologeta czyni wyraźną aluzję do stoickiej „ἀπάθεια”¹²⁸, w myśl której mędrzec gardzący niebezpieczeństwem może być szczęśliwy w przeciwnościach losu („mali insidiis”, Pat. XI, 5). Wolny od zła światowego może być tylko cierpliwy chrześcijanin – człowiek pokładający wiarę, nadzieję i miłość w Bogu – wypracowane przez udział w łaskach sakramentalnych, modlitwie i praktykach religijnych (Pat. XII, 10). Tertulian jest przekonany, że Bóg nie udziela swoich łask za darmo („elaborandum est”, Paenit. VI, 9).

Kartagińczyk, dając wskazówki, jak chrześcijanin ma osiągnąć zbawienie, jest nie tylko mentorem, który wszystko wie i zmusza czytelnika do biernej akceptacji afirmowanych przez niego chrześcijańskich cnót i praktyk religijnych. Sam wielokrotnie przedstawia się jako człowiek mało wiarygodny: niecierpliwy (Pat. I, 5) i grzeszny (Paenit. XII, 9).

¹²⁶ Por. J. C. Fredouille, Tertullien, *De la patience*, intr., texte crit., trad. et comm. J. C. Fredouille, s. 32–33.

¹²⁷ *Ibidem*.

¹²⁸ *Ibidem*: „sa patience porte le masque de l'apatheia”.

ZAKOŃCZENIE

W przedstawionych wyżej sześciu rozdziałach poświęconych omówieniu ideału chrześcijanina wyłaniającego się z pism Tertuliana chciałam – zwracając uwagę na niepowtarzalność dziejów – zrelacjonować walkę pomiędzy dobrem i złem, jasnością i ciemnością¹, widzianą oczyma tego autora. Oczywiście relacja moja jest relacją filologa klasycznego ze wszystkimi tego konsekwencjami. Na pytanie, dlaczego problem ten uważałam za godny zainteresowania, mogę odpowiedzieć tylko tyle, że wydał mi się on wciąż aktualny.

Starałam się przedstawić Tertulianowy wzorzec chrześcijanina w szerszym kontekście historycznym, w odniesieniu do opinii współczesnych mu apologetów i, co najważniejsze, na tle kartagińskiej wspólnoty chrześcijańskiej. Chociaż jej obraz skreślony przez Kartagińczyka nie jest zbyt szczegółowy², to jednak wyłania się z niego wzorzec, według którego powinni żyć chrześcijanie. Tertuliański wizerunek idealnego chrześcijanina opiera się na kodeksie rzymskich cnót³, takich jak „pudicitia”, „probitas morum”, „pietas”, „caritas”, „religio sine superstitione”, „virtus”, „modestia”. Oczywiście dopełniają je najważniejsze chrześcijańskie cnoty: „fides”, „spes” i „misericordia”. Autor daje wiernym instrukcję, jak mają żyć, aby zyskać chwałę zbawienia. Nie interesują go sytuacje skomplikowane, które powstają zawsze w tyglu wielokulturowym, w starciu religii politeistycznej z chrześcijańską⁴. Jedynym wyjściem w sytuacji próby jest zawsze, zdaniem Tertuliana, kierowanie się poczuciem własnej wartości i odrębności chrześcijańskiej, powodującej zrozumiałą niechęć do naśladowania pogan i preferującą styl życia uczniów Chrystusa (Spect. XV, 8). Życzeniem apologety był stały wzrost liczebności wyznawców nowej religii („plures efficimur”, Apol. I, 13). Chodziło mu także o jakość ich życia. Dlatego nie uznawał żadnych kompromisów (Idol. XIV, 5–6). Jego zdaniem, mogły one spowodować rozpląnięcie się chrześcijaństwa w pogaństwie. Chrześcijanie, jak radzi Tertulian, we wzajemnych relacjach powinni mieć silne poczucie wspólnoty, natomiast w odniesieniu do rzeczywistości zewnętrznej powinni manifestować zdecydowaną odrębność obyczajowo-religijną

¹ Chodzi o odpowiedź na pytanie postawione przez Tertuliana: „Ergo in lumine incedentes delinquimus et in lumine delinquentes emundabimur?” Odpowiedź brzmi: „Nullo pacto. Qui enim delinquit, non in lumine est, sed in tenebris” (Pud. XIX, 12).

² A. Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, II, Leipzig 1906 (1924), s. 102: uważa, że Tertulian nie opowiada o najstarszej historii Kościoła kartagińskiego ani o najstarszym, greckim okresie Kościoła afrykańskiego, jedynie o wspólnocie istniejącej współcześnie w stolicy.

³ Zob. J. Korpany, *Rzymska pochwała idealnej żony*, „Meander” 4 (80), 1980, s. 156–164.

⁴ Na temat religii w Kartaginie i w Africa Proconsularis zob. M. J. Brown, *The Lord's Prayer trough North African Eyes*, New York 2004, s. 183–187.

(Nat. I, I, 4–5). Chodziło o to, by umieli wyrzec się świata (Apol. XLIX, 6⁵). Pisarz chciałby, by kierowali się w życiu głosem Ducha Świętego⁶ i dbali o rzeczy istotne z perspektywy wieczności (Cast. XIII, 4). Sam dał przykład takiej bezkompromisowości, sprzeciwiając się zdaniu samego papieża (prawdopodobnie Kaliksta, 217–222)⁷ w kwestii amnestii grzechu cudzołóstwa (Pud. XXI, 7–8; Pud. I, 6–8). Paradoksalnie nie został za to ekskomunikowany, gdyż nie postąpił wbrew doktrynie Kościoła ani wbrew zasadom „regula fidei”, a wręcz odwrotnie – ściśle zastosował się do litery prawa kanonicznego. Kościół poszedł drogą kompromisów i tzw. ducha czasów – okaże się, czy stało się dobrze. Tertulian jako montanista opowiedział się po stronie Ducha Świętego i Jego charyzmatów, nazywając tych, którzy nie przyjęli objawień, psychikami (Pud. XXI, 16–17). Tertulian nie zwalczał ich jako heretyków, ale uważał ich za ludzi grzesznych⁸ (Pud. I, 20). Zarzucał im nie tylko zbyt dużą tolerancję dla grzechu, ale co za tym idzie, niechęć do wstrzemięźliwości i ascezy (Ieiun. XVII, 5), czego dowodem było popieranie tzw. małżeństw wielokrotnych (Mon. I, 1). W przeciwieństwie do psychików uważał, że nie każdy grzech może być przez wspólnotę Kościoła odpuszczony (Pud. I, 14). Zdaniem apologety, Kościół nie może, a nawet nie powinien odpuszczać grzechów cudzołóstwa i bałwochwalstwa, gdyż są one zdradą i zbrodnią wobec Boga. Ponieważ duchowni nie zgodzili się z opinią Kartagińczyka, iż należy do tego stopnia zaostrzyć przepisy prawa kanonicznego, odszedł wraz z garstką wiernych, tworząc nowy kościół, zwany Kościołem tertulianistów (Pud. I, 10–11)⁹. W myśl etyki montanistycznej, której psychicy nie chcieli się podporządkować, ukazywał chrześcijanom „wąską drogę” wyrzeczenia i ascezy (Fug. XIV, 2–3). W ostatnich traktatach mówił wyłącznie o wstrzemięźliwości, w osiągnięciu której pomagają modlitwa i wsparcie Parakleta (Fug. XIV, 3; Ieiun. XIII, 5). Podążając tą drogą, chrześcijanie stają się ludźmi Ducha, czyli pneumatykami, którzy osiągną zbawienie, czerpiąc siłę z wiary i chrztu, podczas którego wyrzekli się szatana:

[...] sapere secundum carnem mors sit, secundum spiritus vero sapere vita aeterna sit in Christo Iesu domino nostro.
(Cast. X, 5)

Model chrześcijańskiego życia – w oczach Tertuliana – ukształtowany został właśnie pod wpływem chrztu, który staje się pieczęcią wiary w Boga Jedyne. Wierzący, wyznając swoje grzechy pod wpływem skruchy, umocnieni postem i modlitwą, pragną zmienić swoje życie i podporządkować je Bogu, rezygnując zarazem ze świata, który jest domeną diabła. Ideał chrześcijanina, na wolności żyjącego jak w więzieniu

⁵ Por. Martyr. II, 1: „Nec hoc vos consternet, quod segregati estis a mundo”.

⁶ Por. D. E. Wilhite, *Tertullian the African. An anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, New York 2007, s. 169: autor uważa, że według Tertuliana montaniści byli ludźmi Ducha Świętego, zaś psychicy byli przeciwnikami montanizmu.

⁷ Por. B. Altaner, A. Stuiber, *Patrologia*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990, s. 242: autorzy uważają, iż Tertulian zwraca się do bliżej nieokreślonego biskupa („pontifex maximus quod est episcopus episcoporum”, Pud. I, 6), prawdopodobnie do Agrypina z Kartaginy. Por. D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 174: tytuł ów mógł odnosić się do każdego biskupa lokalnej gminy.

⁸ Na ten temat zob. traktaty *De ieiunio*, *De virginibus velandis*, *De monogamia*, *De pudicitia*.

⁹ D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 166: autor uważa, iż Tertulian nie odszedł z Kościoła, lecz stał się montanistą.

(Martyr. II, 2–3), a w więzieniu niezniewolonego przez ciemności, cierpliwie trwającego do końca mimo przeciwności losu, został ukształtowany pod wyraźnym wpływem ideału mędrca stoickiego¹⁰. Jego wyrazem stała się chrześcijańska „pudicitia” oznaczającą cierpliwość duszy oraz ciała, cnota ukształtowana pod wpływem stoickiej „ἀπάθεια”¹¹, której uosobieniem jest kobieta o jasnej cerze. Cierpliwość ducha, mówi apologeta, oznacza rezygnację z prawa do zemsty, na korzyść miłości bliźniego, która staje się podstawą egzystencji chrześcijańskiej „familia”, braci i sióstr wspierających się wzajemnie modlitwą, jałmużną i pomocą. Cierpliwość wobec ciała oznacza jego uniżenie poprzez posty i praktyki pokutne, mające pomóc w zbliżeniu się do Boga, a przez to w osiągnięciu zbawienia, które jest ostatecznym celem chrześcijanina na ziemi. Apologeta, ilustrując chrześcijańską czystość, posługuje się przykładami kobiet pogańskich znanych z tej cnoty – Dydony, Lukrecji, westalek i czcielek Cerery, które musiały przestrzegać czystości ze względów religijnych (Cast. XIII, 3–5). Cierpliwość wobec ciała jest także przełamaniem bariery bólu i strachu w sytuacji męczeństwa, do którego chrześcijanin był zobowiązany, dając świadectwo wiary w Boga. Męczeństwo było uważane za drugi chrzest, dzięki któremu chrześcijanin otrzymywał łaskę całkowitego odpuszczenia grzechów i pojednania z Bogiem, przez wyznanie wiary i współcierpienie z Chrystusem (Bapt. XVI). Tertulian, tworząc archetypy męczenników chrześcijańskich, sięga do postaci wywodzących się z tradycji historycznej, które prezentują nie tyle wierność Chrystusowi, co wierność idei walki z wrogiem: Regulusa i Mucjusza Scewoli. Odwołuje się również do przykładu bohaterskich kobiet ginących samobójczą śmiercią w walce z silniejszym przeciwnikiem: Dydona zabijająca się z powodu Jarbasa, który chciał ją zmusić do powtórnego małżeństwa, Kleopatra – po zdobyciu Egiptu przez Augusta, żona Hazdrubala – po zajęciu Kartaginy przez Scypiona (Martyr. IV).

W rozdziale I starałam się nakreślić tło historyczne rozgrywających się wydarzeń, ukazując wpływ Kartaginy na ukształtowanie się chrześcijańskiej mentalności Tertuliana oraz wizerunku kartagińskiej wspólnoty. Następnie, w rozdziale II przedstawiłam stanowisko pisarza wobec dziedzictwa Starego Testamentu. Apologeta podporządkował podstawy chrześcijańskiej moralności „disciplina Dei”, której rozwój zgodny był ze zbawczym planem działania Boga – od Adama do Chrystusa. Bóg jest przedstawiony przez niego, w myśl filozofii stoickiej, jako byt poznawalny nie tylko dzięki Objawieniu, ale również przez Jego dzieła. Stwierdzenie apologety: „credibile, quia ineptum est” (Carn. V, 4–5) podkreśla wartość irracjonalnego podejścia do Boga i religii. Istnieje wiele dowodów w Starym i Nowym Testamencie na to, że Stwórca docenia tych, którzy Go bezgranicznie pokochali i zaufali Mu: Noe i Abraham są wzorami posłuszeństwa wobec Boga, Hiob przykładem wypróbowanej przez cierpliwość wiary. W przeciwieństwie do nich Adam symbolizuje człowieka, który zgrzeszył wobec Pana. Dopiero Chrystus, pokonawszy śmierć, czyli grzech, staje się dla wierzących wzorem miłości i doskonałości opartej na miłości i posłu-

¹⁰ Por. Tertullien, *De la patience*, intr. texte crit., trad. et comm. par J. C. Fredouille, Paris 1984, s. 29; por. Lucius Anneus Seneca, *De constantia sapientis* III, 2; V, 3; IX, 4. Por. P. Grimal, *L. A. Senecae operum moralium concordantia*, t. II, Paris 1966.

¹¹ *Ibidem*.

szeństwie wobec Boga. Jego wiara umocniona pokorną modlitwą do Ojca (*Ojciec nasz*) opiera się nawet pokusom szatana. Realizacja ideału chrześcijanina polega przede wszystkim na naśladowaniu Chrystusa. Po nim dopiero następują apostołowie, celnik Mateusz, prorokini Anna.

W rozdziale III ukazałam zagrożenia, na jakie, według apologety, narażona była religia chrześcijańska, takie jak: herezja, bałwochwalstwo, magia, astrologia i filozofia, z którymi Tertulian walczył, uznając je za zgubne dla wiernych. Pisarz uważał herezję, podobnie jak filozofię („*haereses a philosophia subornantur*”, *Praescr.* VII, 3), za nauki przewrotne, oparte na wiedzy, której nie objawił Bóg („*haeretici quae praedicantur*”, *Scrop.* XI, 8). Zamierzeniem moim było ukazanie, jak na tle tych, zdaniem Tertuliana, fałszywych i wrogich Bogu nauk widział on wielkość religii chrześcijańskiej opartej na prawdzie. Starłam się pokazać, które elementy herezji mógł włączyć on do kodeksu etycznego chrześcijanina, a które musiał odrzucić. Idealny chrześcijanin służy prawdzie i jest wierny Bogu. Błędem heretyków było, jak sama nazwa („*haeresis*” gr. „*αἵρεσις*” = „*electio*”) na to wskazuje, dokonywanie wyborów bez Boga, w przeświadczeniu, że są oni w posiadaniu prawdy nadprzyrodzonej. Tertulian zwalczał gnostyków, w szczególności Szymona Maga (*De praescriptione haereticorum*) oraz Walentyna i jego uczniów, którzy podważali sens męczeństwa (*Scorpiace*). Natomiast etykę Marcjona, polegającą na zachowywaniu postów, ascezy i męczeństwa, akceptował, chociaż samego Marcjona i jego doktrynę dwóch Bogów odrzucił (*Adversus Marcionem*). W przeciwieństwie do nich, według apologety, idealny chrześcijanin służy prawdzie objawionej i jest wierny Bogu. Stara się zachować spójność między życiem a nauką głoszoną przez Chrystusa – za jej naruszenie groziła kara wykluczenia z gminy (*Apol.* XLVI, 17). Starłam się również wykazać, że według poglądów Tertuliana, źródłem siły chrześcijan w walce z zagrożeniami jest chrzest święty, w czasie którego przysięgają wierność Bogu i wyrzekają się zła i jego powabów („*voluptates*”, *Spect.* XV, 6–7). Idealny chrześcijanin powinien – mówi Kartagińczyk – wyrzec się bałwochwalstwa, gdyż jest ono zdradą Boga i zerwaniem zobowiązania do walki ze złem, podjętego w czasie chrztu (*Idol.* I, 3–4). Nie wolno mu także zarabiać na życie wytwarzaniem figurek bogów oraz uczestniczyć w misteriach pogańskich, igrzyskach odbywających się w amfiteatrze i występach teatralnych, które poprzez kult bogów narażają chrześcijan na grzech bałwochwalstwa. Wyznawcom Chrystusa szkodzi nie tylko idolatria, lecz również przechodząca często na widzów obecność demonów w tych miejscach. Tertulian wspomina o wypadkach opętania przez złego ducha chodzących do teatru kobiet. Równie wielkimi zagrożeniami dla religii chrześcijańskiej jawią się apologecie magia i astrologia – paranauki oparte na mocy złych duchów. Magowie posługiwali się medium, które podczas snu było nawiedzane przez demony i pod ich wpływem dokonywało cudów. Sytuacje takie miały miejsce podczas transów mediumicznych z udziałem dzieci. Tertulian przywołuje takie zdarzenie, które miało miejsce w Kartaginie (*Apol.* XXIII, 1), twierdząc, że chłopcy użyci jako medium byli w czasie snu pod wpływem działania demonów. Uznając magię za sztukę opartą na mocy złych duchów, uważał ją za bardzo szkodliwą. W Kartaginie zdarzały się również przypadki cudów – moc ich czynienia, jak wiadomo, posiadali gnostycy (Szymon Mag), rabini, jak również apostołowie. Siła uzdrowicielska tych ostatnich

pochodziła od Chrystusa, o czym świadczył fakt, iż uzdrowienie ciała zazwyczaj następowało po uzdrowieniu duszy, czyli po nawróceniu.

Mówiąc o różnych przejawach idolatrii, których idealny chrześcijanin musi się wystrzegać, odwoływałam się do źródeł starożytnych na ten temat — zarówno wcześniejszych od Tertuliana, cytując między innymi dzieła Pliniusza i Seneki¹², jak również do późniejszych — pism Minucjusza Feliksa, Laktancjusza i Prudencjusza. Celowo połączyłam ze sobą opinie pisarzy zarówno pogańskich, jak i chrześcijańskich, by pokazać, jak ów problem był ważny i jak postrzegano go przez wieki.

W rozdziale IV starałam się przedstawić, jak w oczach Tertuliana wygląda życie chrześcijańskiej wspólnoty w Kartaginie. Autor wypowiada się na temat praw i obowiązków chrześcijan jako obywateli rzymskich. Jest przychylny wypełnianiu przez nich obowiązku płacenia podatków, pozwala na szacunek dla cesarza jako Bożego pomazańca, za którego, podobnie jak za pomyślność Rzymu, należy się modlić. Zabrania jednak czcić władcę jako boga, uważając, że lepiej jest zginąć, niż wypełnić nakaz bałwochwalstwa połączonego z bluźnierstwem (przesłuchiwanym chrześcijanom zmuszano do obrazy Chrystusa). Tertulian wymienia wiele dziedzin życia, których chrześcijanin musi świadomie unikać ze względu na niebezpieczeństwo bałwochwalstwa: sprawowanie urzędów, służba w wojsku, praca nauczyciela. Jego zdaniem, idealni wyznawcy Chrystusa powinni się trzymać z daleka od „świata” i manifestować swą inność. Polega ona przede wszystkim na miłości do Boga i do człowieka. Źródłem chrześcijańskiej nadziei jest cierpiący i zmartwychwstały Syn Boży, który, przez śmierć zwyciężając grzech, otworzył dla Bożych wędrowców swoje Królestwo.

W rozdziale V przedstawiłam, jakie były postulaty Tertuliana, dotyczące życia wspólnoty wiernych w kartagińskim Kościele. Dla apologety istotny jest podział społeczności chrześcijańskiej na hierarchię kościelną — z jej obowiązkami — i na ogół wiernych, czyli tzw. laikat. Wzorem Kościoła i Chrystusa wszyscy przedstawiciele kleru i wierni powinni być monogamiczni. Tertulian najwyżej cenił osoby żyjące w celibacie (*De pudicitia*).

Apologeta dużo uwagi poświęca przedstawieniu roli kobiet w Kościele. W jego poglądach dotyczących ich misji widać pewne sprzeczności. Jako montanista uważa, że Duch Święty powołał kobiety do prorokowania, uzdrawiania, udzielania chrztu i rozdawania Eucharystii. Z drugiej strony krytykuje je za bezczelność i nadużywanie stanowisk w Kościele (*De praescriptione haereticorum*). W przekonaniu Tertuliana najlepiej służą Kościołowi dziewice i wdowy, a także posłuszne mężom żony i matki wychowujące dzieci — kobiety pełne pokory, skromności i wierności. Jego zdaniem, wszystkie kobiety powinny być skromne, zasłaniając głowy, by nie narażać mężczyzn

¹² Zob. J. Leal, *La antropología de Tertuiano. Studio de los tratados polémicos de los años 207–212 d.C.*, Roma 2001, s. 24–25; autor uważa, że w *De anima* XX, 1 Tertuliana istnieją punkty wspólne między myślą Seneki a filozofią chrześcijańską („Seneca saepe noster”), ale nie można identyfikować poglądów apologety z myślą Seneki. Prawdopodobnie Kartagińczyk inspirował się nim (Anim. XXIX, 3), ale trudno to udowodnić, zwłaszcza że Tertulian wypowiada się negatywnie na temat filozofii (Anim. LIII, 4). S. Sernicola uważa, że jest to identyfikacja przypadkowa i że Tertulian wypowiada zdanie: „Seneca saepe noster” jedynie w celu apologetycznym (S. Sernicola, *Seneca e Tertulliano contro la cosmetica. Un nuovo contributo sulla presenza del filosofo latino negli Autori cristiani*, Firenze 1996, s. 45). Por. M. Natali, *Epistolario tra Seneca e San Paulo*, Milano 1995.

na pokusy (*De virginibus velandis*). Jedynie wdowy w stosownym wieku (po sześćdziesiątym roku życia) mogły asystować przy chrzcie, katechizować i prowadzić działalność charytatywną. Mężatki powinny być bardziej posłuszne Bogu niż mężowi, starając się zachować wstrzemięźliwość seksualną i modłać się jak najwięcej. W razie śmierci męża powinny się wystrzegać myśli o ponownym małżeństwie i działać dla dobra Kościoła (*De monogamia, Ad uxorem*).

Wolą Boga jest świętość człowieka¹³ (Cast. I, 1; Pud. XVII, 2). Mogą ją osiągnąć wszyscy wierni, bez względu na płeć, ginąc w czasie prześladowań za wiarę i prawdę („pro veritate fidem diceret passio”, Scorp. VIII, 8). Nakaz męczeństwa odnosił się początkowo tylko do apostołów, następnie zaczął obowiązywać wszystkich wiernych. Męczeństwo było swego rodzaju przymusem, znakiem czasu. Należało je podjąć, w przeciwnym razie wierny stawał się apostatą i bluźniercą, co było męką dla ducha, dużo gorszą niż śmierć i udręka ciała. Ucieczka przed męczeństwem była *de facto* ucieczką przed wyznaniem wiary. Nie powinni uciekać ani wierni, ani tym bardziej kler. Męczennicy byli chlubą Kościoła, gdyż podobnie jak ich mistrz ginęli za prawdę. Przez swą śmierć zyskiwali całkowite odpuszczenie grzechów („martyribus [...] in lavacro ipsa vita deponitur”, Scorp. VI, 10¹⁴) jako uczestniczący w chrzcie krwi baranka („lavacrum sanguinis”, Scorp. VI, 9¹⁵).

W rozdziale VI starałam się podać za Tertulianem inne niż męczeństwo sposoby uświęcenia, które rozpoczynają indywidualną drogę świętości. Do nich należy przede wszystkim chrzest, który gładzi grzechy i prowadzi do zbawienia (Bapt. XII, 1). Apologeta podkreśla, że do chrztu trzeba się przygotować („veniant ergo dum adulescunt, veniant dum discunt”, Bapt. XVIII, 5), gdyż jest on pierwszym i najważniejszym sakramentem (Bapt. I, 1). Chrześcijanin powinien przyjąć go świadomie (Bapt. XX, 1), modłać się wcześniej (*De oratione*) i zachowując określony post (*De ieiunio*). Przed przystąpieniem do tego najważniejszego sakramentu, wierni – osoby dorosłe (Bapt. XVIII, 5) – powinni się poddać praktykom pokutnym po uprzednim wyznaniu grzechów. Tertulian uważa, że czynienie pokuty polegającej na umartwianiu ciała i duszy przez posty pozwala chrześcijanom zwrócić się do świata duchowego, przez co możliwe jest wsłuchanie się w głos Boga i zrozumienie Jego woli. Jest nią, zdaniem apologety, osiągnięcie świętości przez zachowanie czystości duszy i ciała (*De exhortatione castitatis*). Wierni, chcąc sprostać temu zadaniu, muszą się wyrzec pożądania. Jedynie osiągnięcie cierpliwości cielesnej („patientia corporalis”), powiada apologeta, poprzez powściągliwość („continentia carnis”) prowadzi do świętości („sanctitati procurat”, Pat. XIII, 5) – przykładem są tu wdowy, dziewice i mężczyźni żyjący w celibacie („voluntarii spadones”, Pat. XIII, 5).

Z pism apologety wynika, że najbardziej cenił on charyzmatyków Ducha Świętego. Wzorem dla niego są osoby, które odrzuciły cielesność jako źródło pokus na korzyść dbałości o czystość ciała i duszy – prorokinie Priscilla i Maksimilla (Ieiun. I, 1)¹⁶ oraz

¹³ Zob. 1 Tes 4, 3.

¹⁴ Por. Pud. XXII, 2–4.

¹⁵ Por. Pud. XVII, 5.

¹⁶ Por. Cast. X, 5; zob. P. Brown, *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006, s. 96: apologeta jest autorem pierwszej ważnej

męczennice, na przykład Perpetua i Felicita („Perpetua, fortissima martyr”, Anim. LV, 4)¹⁷. Jednak ceniąc zarówno ascetów, jak i męczenników, pisarz uważał, że większym wyrzeczeniem jest życie w czystości niż sama śmierć w jej obronie („quanto maius est vivere in castitate quam pro ea mori”, Cast. XIII, 3–4), gdyż warunkiem osiągnięcia życia wiecznego jest pokonanie pożądliwości ciała¹⁸. W tym kontekście Tertulian przywołuje postać Dydony jako obrończyni świętości małżeństwa raz zawartego, która – parafrazując słowa św. Pawła – by nie wychodzić powtórnie za mąż, wolała płonąć (Cast. XIII, 3). Męczeństwo, zdaniem apologety, wynika z konieczności oddania życia za prawdę; dla chrześcijan jest nią, oczywiście, Bóg Jedyny, Chrystus i Duch Święty (Martyr. III, 3–5; Apol. I, 2). Tertulian dostrzega dość oczywiste analogie między czynem Dydony, Lukrecji, Regulusa, Mucjusza Scewoli a postępowaniem męczenników (Martyr. IV; Apol. I, 5–6). Pogańscy bohaterowie są w stanie oddać życie wskutek impulsu, szaleństwa („affectatio et morbus animi”, Martyr. V, 1¹⁹) albo w imię wartości duchowych, takich jak wolność, sprawiedliwość, albo też w imię obrony ojczyzny („animo suo ducti”, Martyr. IV, 4). Sytuacja chrześcijan jest dużo bardziej skomplikowana, bowiem mają oni dokonać wyboru między życiem a śmiercią – między Bogiem a demonami, których się wyrzekli na chrzcie („martyrium certat cum idololatria; liberat ab idololatria”, Scorp. V, 4–5²⁰). Zbawienie wymaga od wiernych nie tylko deklaracji, że pójdą za Chrystusem, ale też przypieczętowania tej decyzji własną krwią – „chrztem krwi” (Bapt. XVI, 1)²¹. Gotowość na śmierć męczeńską, choć jest ich wyborem, to jednak, jak się wydaje, przede wszystkim jest sprawdzianem wiary w Boga (Fug. V, 3). Dlatego w czasie prześladowań wyznawcy Chrystusa otrzymują pomoc Ducha Pocieszyciela, aby łatwiej znieść tortury oraz przygotować się na przyjęcie bolesnej i okrutnej śmierci za prawdę, którą jest Bóg (Fug. XIV, 3).

Wzorem dla Tertuliana nie są jednak tylko męczennicy, dziewice, prorokinie i prorocy (Cast. I, 3; Cast. IX, 1). Po prostu wyrzeczenie się seksualności było dla apologety, jak i dla wielu montanistów, wyzwaniem, podobnie jak rezygnacja z życia i zgoda na męczeństwo w czasach prześladowań²² („qui in carne sunt deo placere non posse”, Ieiun. XVII, 6)²³. Zdaniem Tertuliana, praktyka wstrzemięźliwości nie powinna jednak osłabiać struktur ogniska domowego, które mimo troski o czystość seksualną musiało wypełniać swoje podstawowe zadania wychowawcze (Cast. XII, 1–2). Matki i żony miały słuchać mężów, a dzieci rodziców i starszych²⁴. Kościół funkcjonował na zasadach domu, w którym władzę zwierzchnią „pater familias” przejmował i sprawował

tezy o tym, że wstrzemięźliwość płciowa jest metodą służącą osiągnięciu jasności duszy (Cast. X, 1).

¹⁷ Por. B. Pawłowska, *Ideał kobiety u Tertuliana*, [w:] *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, s. 209–222.

¹⁸ Cast. XIII: apologeta, w celach parenetycznych, przywołuje świeckie przykłady osób wstrzemięźliwych – kapłanki Minerwy, Junony, Westy i Cerery afrykańskiej.

¹⁹ Por. Apol. I, 4.

²⁰ Por. Bapt. XIII.

²¹ Por. W. Szturc, *Moje przestrzenie. Szkice o wrażliwości ludzkiej*, Kraków 2004, s. 74–75: „rozumiał to Tertulian, zwłaszcza jako autor *De baptismo*, dlatego powtarzał ciągle słowa o *współukrzyżowaniu, współmartwychwstaniu i współwędrowaniu*”.

²² Por. P. Brown, *op. cit.*, s. 94–95.

²³ Rz 8, 8. Por. Martyr. II, 8.

²⁴ Por. D. F. Sawyer, *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, przeł. K. Ciekot, Wrocław 1999, s. 152.

biskup. Podlegali mu prezbiterzy, diakoni i laicy. Tertulian prawdopodobnie nie chciał, żeby Kościół był scentralizowany, lecz żeby istniał jako szereg lokalnych wspólnot, zarządzanych przez lokalne władze i synody²⁵ (Prax. I, 5). Gmina kartagińska w pismach Tertuliana jest swego rodzaju wspólnotą domów rodzinnych, kierowanych przez osoby zamężne i żonate, często wdowy i wdowców²⁶. Tylko w takim domowym kręgu, przy zachowaniu pewnych struktur opartych na wzajemnym szacunku, posłuszeństwie i miłości do Boga, chrześcijaństwo miało szansę wzrastać, a wierni zmierzać do świętości.

Pozostaje postawić pytania, co nowego dynamiczny Kartagińczyk wnosi do życia duchowego współczesnych chrześcijan i czy jego nauki mogłyby mieć dziś jakiekolwiek zastosowanie.

Tempo życia wymusza postawy konformistyczne. Człowiek żyje, zabiegając o pracę i rodzinę, czyli o dobra – mówiąc słowami Tertuliana – niepotrzebne z perspektywy wieczności („debere cessare ab ea re a qua paradisus intactus est”, Cast. XIII, 4). Apologeta przestrzega przed dbałością o więzi rodzinne, gdyż jak mówi apostoł Paweł, w Królestwie Niebieskim zobowiązania te ustaną i wygasną („sollicitudo nulla, quae de carnis zelo venit”, Uxor. I, I, 4). W jego czasach takie słowa były uzasadnione napiętą sytuacją społeczno-polityczną i dewaluacją wartości życia.

Trudno nazwać obecne czasy „spełnioną Apokalipsą”, ale mamy za sobą wojny, tragedie i kataklizmy. Chrześcijanie doby obecnej stają bardzo często przed dylematami, jak pogodzić obowiązki obywatelskie z nauką wiary, jak pogodzić naukę Boga z niektórymi rozrywkami. Tertulian doradza izolację od świata na tyle, na ile to jest możliwe, bowiem świat jawi mu się jako dzieło szatana, nic więc dziwnego, że rządzi się według jego praw. Natomiast chrześcijanie mają obowiązki jedynie wobec Boga i są to powinności ostateczne, dlatego w ich imię należy walczyć pod egidą Ducha Świętego. Bój ten, mówi apologeta, rozpoczyna się zawsze, ilekroć dochodzi do prześladowania sprawiedliwych w imię prawdy, czyli w imię Boga. Tertulian przypomina ciągle, że właśnie w czasach pokoju najbardziej walczymy o naszą świętość jako „sancti ministri” (Cast. X, 3). I to zmaganie staje się najwyższą powinnością chrześcijanina. Bój wygra ten, kto wytrwa do końca: „usque in finem”²⁷, bo jak głosi znana maksyma: „Finis coronat opus”. Znaczy to tyle, że żołnierzom Chrystusa („milites Christi”) nie wolno zdezerterować. Bez indywidualnego starania o świętość, zdaniem Tertuliana, chrześcijanin nie może osiągnąć zbawienia. Musi zatem swoją świętość wypracować i wywalczyć („elaborandum est”, Paenit. VI, 9), tak jak wszystko na tym świecie, wiedząc, że jest ona wartością immanentną i transcendentną zarazem:

[...] est prophetica vox veteris testamenti: *Sancti eritis, quia et deus sanctus*, et rursus: *Cum sancto sanctificaberis, et cum viro innocenti innocens eris et cum electo electus*^[28]. Debemus enim ita ingredi in disciplina domini ut dignum est^[29], non secundum carnis squalentes concupiscentias.

(Cast. X, 3)

²⁵ D. E. Wilhite, *op. cit.*, s. 173–175.

²⁶ Por. P. Brown, *op. cit.*, s. 97.

²⁷ Mt 24, 13–14.

²⁸ Ps 17, 26–27.

²⁹ Ef 4, 1.

SUMMARY

The book constitutes an attempt to define the ideal of a Christian in the light of the writings of Tertullian, an apologist from Carthage, whose ideas are treated as a certain canon of conduct for the followers of the Christian religion. By applying a philological as well as a historical and literary method, I tried to present this problem in a wider context, by confronting it with the opinions of the apologists who were Tertullian's contemporaries and – above all – against the background of the life of the Carthaginian community of the faithful. Undoubtedly Tertullian's literary, philosophical and legal background as well as his knowledge of the Bible and of the Christian religion exerted a strong influence on the shaping of the image of a Christian in his writings.

While painting an image of an ideal Christian, Tertullian refers both to the Roman virtues, such as „*pietas*“, „*virtus*“, „*caritas*“, „*probitas morum*“, „*patientia*“, and the Christian ones: such as „*fides*“, „*spes*“ and „*misericordia*“. By quoting these virtues, the apologist instructs the faithful how they are to live, so as to be able to deserve salvation through their holiness. Tertullian understands the striving of the faithful toward holiness (Cast. X, 3) as a specific type of struggle between good and evil, between the light of Christ and the darkness of sin which leads to enslavement (Martyr. II, 2–3). Under the influence of Montanism, Tertullian introduces even stricter rules of Christian life, drawing attention to the necessity of accepting asceticism, consisting in the practice of fasts as well as sexual abstinence in order to achieve a union with the Paraclete – through being temperate both in body and spirit. In the light of Tertullian's writings, the ideal of a patient, a patient Christian who maintains abstinence is a stoical wise man (Pat. XI, 5), a biblical Job, St. Stephen, and above all Jesus Christ himself (chapter II, VI). By imitating Christ as „*miles Christi*“ – says the apologist – a Christian is obliged to practice martyrdom, to profess his faith in God through death (Bapt. XVI). While creating the archetypes of Christian martyrs, Tertullian refers to the historical figures representing the idea of a struggle with the stronger opponent in order to keep the once accepted pledge – Regulus, Mucius Scaevola, Dido and Cleopatra (Martyr. IV). The above issues constitute the main focus of the first chapter of my book.

In the second chapter, I try to present Tertullian's point of view – as an author who was well-versed in the Bible – on the issue of the originality of Christianity in confrontation with the legacy of the Old Covenant and its law.

When presenting Tertullian's struggle with the threat of idolatry in the third chapter, I tried to draw attention to the fact that the apologist emphasized the value of supernatural truth and of the Christian religion. The author was of the opinion that Christians differed from pagans and heretics precisely in their irrational approach to God („*credibile, quia ineptum est*“ Carn. V, 4–5). By portraying Christians in relation to heretics, pagans and philosophers having their own version of truth, which does

not come from God, the apologist instructed the faithful that a disciple of Christ should rely exclusively on revealed truth and always remain faithful to God. In my book I tried to answer the question which ethical norms (asceticism, moral rigorism, martyrdom), according to the apologist, could have been taken from heresy and which ones (the idea of two Gods, the struggle with martyrdom, Gnosticism) must have been rejected by him in an attempt to remain faithful to the truth.

In the successive chapter (IV), I dealt with the life of the Carthaginian community, showing, through the eyes of Tertullian, what obligations toward the state, could have been fulfilled by a law-abiding Christian and which ones could not. I tried to present the strivings of Christians, as they were perceived by the apologist, that is, from the perspective of eternity and the attainment of eternal happiness in heaven (Apol. XLIX, 6). In the fifth chapter, I presented Tertullian's views concerning the obligations of the clergy and the laypersons, devoting a separate subchapter to the place and obligations of women within the Church. The book ends (chapter VI) with an extensive presentation of the apologist's views on the subject of a Christian's individual way to holiness which consists in participation in the sacraments, particularly in the sacrament of baptism, as well as in the practice of prayer – a conversation with God, as well as in confession of sins, penance and in maintaining patience. Tertullian reminds us that in the situation of martyrdom, patience consists in breaking through the barriers of pain and fear, thanks to the intercession of the Holy Spirit. In the eyes of the apologist, a martyr's death is, above all, a test of faith in God (Fug. V, 3); it is a Christian's obligation – a „baptism of blood“, in which a disciple co-suffers with Christ and thereby obtains remission of sins.

In peacetime – says Tertullian – it is the obligation of „sancti ministri“ to strive after holiness (Cast. X, 3). And this striving of Christians for their own holiness as well as that of the entire community („familia Christiana“) accompanies them „usque in finem“ (Mt 23) on their way to the Heavenly Kingdom.

By pointing out how a Christian is to attain salvation, Tertullian proves to be not only a mentor who knows everything and who forces the reader to a passive acceptance of Christian virtues and religious practices. On many occasions, he presents himself as a person of little credibility: as an individual who is impatient (Pat. I, 5) and sinful (Paenit. XII, 9). The apologist addresses those who thanks to the Grace of the Paraclete are ready to transcend the boundaries of their own imperfection so as to attain salvation. Yet, due to the extreme rigorism and the excessive requirements which the author confronts the faithful with, his vision of an ideal Christian surpasses by far the possibilities of an average man.

BIBLIOGRAFIA

Wydania dzieł Tertuliana wykorzystane w pracy

- Opera omnia*, pars 1: *Opera catholica*, cura et studio E. Dekkers; pars 2: *Opera montanistica*; cura et studio Aem. Kroymann, Turnhout 1954.
- Apologétique* [*Apologeticum*], texte établi et trad. par J. P. Waltzing avec la coll. de A. Severyns, Paris 1971.
- A son épouse* [*Ad uxorem*], intr., texte crit., trad. et not. de C. Munier, Paris 1980.
- De anima*, ed. with Intr. and Comm. J. H. Waszink, Amsterdam 1947.
- De la patience* [*De patientia*], intr., texte crit., trad. et comm. par J. C. Fredouille, Paris 1984.
- Exhortation à la chasteté* [*De exhortatione castitatis*], intr., texte crit., comm. par C. Moreschini, trad. par J. C. Fredouille, Paris 1985.
- La chair du Christ I* [*De carne Christi*], intr., texte crit., trad. et comm. de J. P. Mahé, Paris 1975.
- La pénitence* [*De paenitentia*], intr., texte crit., trad. et comm. de C. Munier, Paris 1984.
- La toilette des femmes* [*De cultu feminarum*], intr., texte crit., trad. et comm. de M. Turcan, Paris 1971.
- Le mariage unique* [*De monogamia*], intr., texte crit., trad. et comm. de P. Mattei, Paris 1988.
- Les spectacles* [*De spectaculis*], intr., texte crit., trad. et comm. par M. Turcan, Paris 1986.
- Scorpiace*, a cura di G. Azzali Bernardelli, 1990 Firenze.
- Traité de baptême* [*De baptismo*], texte crit., intr. et not. de R. F. Refoulé, trad. en coll. M. Drouzy, Paris 1952.
- Traité de la prescription contre les hérétiques* [*De praescriptione haereticorum*], intr., texte crit., et not. de R. F. Refoulé, trad. de P. de Labriolle, Paris 1957.

Przekłady dzieł Tertuliana w języku polskim

- Apologetyk*, przeł. J. Sajdak, Poznań 1947.
- Wybór pism*, t. I, oprac. W. Myszor, E. Stanula, Warszawa 1970 (tom zawiera przekłady następujących dzieł: *Ad martyras*, *De praescriptione haereticorum*, *De spectaculis*, *De oratione*, *De baptismo*, *De patientia*, *De paenitentia*).
- Wybór pism*, t. II, oprac. W. Myszor, K. Obrycki, E. Stanula, Warszawa 1983 (tom zawiera przekłady następujących dzieł: *Ad nationes*, *De testimonio animae*, *Ad Scapulam*, *Scorpiace*, *Ad uxorem*, *De exhortatione castitatis*, *Adversus Iudeos*, *Adversus omnes haereses*).
- Wybór pism*, t. III, oprac. T. Kołosowski, I. Salamonowicz-Górska, Warszawa 2007 (tom zawiera przekłady następujących dzieł: *De cultu feminarum*, *De monogamia*, *De virginibus velandis*, *De corona*, *De idololatria*, *De fuga in persecutione*, *De ieiunio*, *De pudicitia*, *De pallio*).
- O modlitwie*, [w:] H. Pietras, *Odpowiedź na Słowo. Najstarsi mistrzowie chrześcijańskiej modlitwy* (Tertulian, Cyprian, Orygenes), Kraków 1993, s. 31–57.
- O świadectwie duszy*, tłum. i oprac. W. Kania, Tarnów 1987.
- O widowiskach*, przekł. i wprowadz. S. Naskręt, *O bałwochwalstwie*, przekł. A. Strzelecka, wprowadz. P. Wyguralak, Poznań 2005.

Przeciw Marcjonowi, oprac. W. Myszor, tłum. S. Ryznar, Warszawa 1994.
Przeciw Prakseaszowi, oprac. H. Pietras, tłum. E. Buszewicz, Kraków 1997, s. 31–86.

Źródła starożytne

- Acta martyrum, The Acts of the Christian Martyrs*, Introduction, Texts and Translations by H. Musurillo, Oxford 1972.
- Acta martyrum*, opera ac studio P. Theodorici Ruinart, Ratisbonae 1859.
- Acta martyrum Scyllitanorum*, ed. H. Musurillo, *The Acts of the Christian Martyrs*, Introduction, Texts and Translations by H. Musurillo, Oxford 1972.
- Aelius Spartianus, *Vita Severi*, [w:] *Scriptores Historiae Augustae*.
- Apokalipsis Petri*, ed. M. Krausse, V. Girgis, Berlin 1973.
- Arnobius, *Adversus nationes*, ed. H. Le Bonniec, Paris 1982.
- Lucius Apuleius Madaurensis, *Apologia sive de magia*, ed. R. Helm, Lipsiae 1994.
— *Metamorphoses*, ed. P. G. Walsh, Oxford 1994.
- Aurelius Augustinus, *Confessiones*, Saint Augustin, *Confessions*, texte établi et trad. par P. de Labriolle, t. I, t. II, Paris 1990/ 89.
— *De civitate Dei*, ed. B. Dombart, A. Kalb, Turnhout 1955.
— *De patientia*, ed. F. Garcia, L. Cilleruelo, Madrid 1954.
- Marcus Aurelius, *Meditationes*, Marc–Aurèle, *Pensées*, texte établi et trad. par A. I. Trannoy, Paris 1983.
- Barnabas, *Epistulae*, ed. F. Scorza Barcellona, Torino 1975.
- C. Valerius Catullus, *Carmina*, ed. G. Lafaye, Paris 1958.
- Ioannes Chrysostomus, *In Matthaëum homilia*, ed. M. von Sachsen, Regensburg 1910.
— *Homilia contra ludos et theatra*, ed. Vandenberghe, „Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte”, Marburg 1955, s. 34–46.
- M. Tullius Cicero, *De divinatione*, ed. R. Giomini, Leipzig 1975.
— *De natura deorum*, ed. P. G. Walsh, Oxford 1997.
— *De officiis*, ed. M. Testard, Paris 1965.
— *De re publica*, ed. Bréguet, Paris 1980.
— *Tusculanae disputationes*, edd. G. Fohlen et J. Humbert, Paris 1960.
- Clemens Alexandrinus, *Stromata*, edd. O. Stählin, L. Früchtel, U. Treu, Berlin 1985.
- Sanctus Cyprianus, *Sancti Cypriani episcopi opera (De bono patientiae, Epistulae, Ad Demetrianum, Quod idola dii non sint, De opere et deemosyna, De mortalitate)*, edd. R. Weber, M. Bévenot, M. Simonetti, C. Moreschini, Band 1–4, Turnhout 1972/ 76/ 94/ 96.
- Didache* [w:] *The Apostolic Fathers I*, ed. B. D. Ehrman, Cambridge/London 2003.
- Digesta Iustiniani Augusti*, ed. T. Mommsen, Berlin 1962.
- C. Dio Cocceianus, *Historia Romana*, Dio's Roman History, Cambridge/London 1954.
- Eusebius, *Historia Ecclesiastica*, ed. E. Schwarz, Leipzig 1908.
- Hermas, *Pastor*, ed. R. Joly, Paris 1985.
- Hieronymus, *De viris illustribus*, trans. T. P. Halton, Washington 1999.
— *Epistulae*, Saint Jérôme, *Correspondance*, texte établi et trad. par J. Labourt, t. I–VIII, Paris 1949/ 51/ 54/ 89/ 55/ 58/ 61/ 63.
- Historia Apollonii regis Tyri*, ed. F. P. Waiblinger, München 1994.
- Q. Horatius Flaccus, *Carmina, Epistulae, Sermones: Q. Horatii Flacci opera*, ed. S. Borszák, Leipzig 1984.
- Ireneus, *Adversus haereses*, edd. A. Rousseau, L. Doutreleau, Paris 1982.
- Marcus Iunianus Iustinus, *Historiae, Iustini ex Trogi Pompeii Historiis Externis lib. XLIIII*, in aedibus Petri Belleri, Antverpiae 1581.

- Sanctus Iustinus, *Apologia: Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, ed. M. Markovich, Berlin/ New York 1994.
 — *Dialogus cum Tryphone Iudeo*, ed. E. J. Goodspeed, Göttingen 1914.
- D. Iunius Iuvenalis, *Satirae*: A. Persi Flacci et D. Iuni Iuvenalis satirae, ed. brevis adnot. critica instr. W. V. Clausen, Oxford 1959.
- L. Caecilius Firmianus Lactantius, *Divinae institutiones*: Lactance, *Institutions divines*, ks. I, II, V, intr., texte crit. et trad. de P. Monat, Paris 1986/ 87/ 73.
 — *De mortibus persecutorum*: Lactance, *De la mort des persécuteurs*, intr., texte crit. et trad. de J. Moreau, Paris 1954; ed. J. L. Creed, Oxford 1984.
- Lucianus Samosatensis, *Luciani opera selecta*, ed. K. Mraz, München 1954.
- Marcus Valerius Martialis, *Epigrammata*, Martial, *Épigrammes*, t. I, II, ed. H. J. Izaac Paris 1961.
- Minucius Felix, *Octavius*, ed. J. Beaujeu, Paris 1974.
- Novatianus, *De spectaculis*, ed. G. Hartel, Wien 1871.
- Origenes, *Contra Celsum*, Origène, *Contre Celse*, livres I–VIII, éd. M. Borret, Paris 1967/ 69.
 — *In Ieremiam homiliae*, edd. P. Husson, P. Nautin, Paris 1977.
- P. Ovidius Naso, *Amores, Fasti, Metamorphoses*, ed. W. S. Anderson, Leipzig 1977.
 — *Heroides, Héroïdes*, texte établi par H. Bornecque et trad. par M. Prévost, Paris 1989.
- Passio Perpetuae et Felicitatis*, ed. H. Musurillo, Oxford 1972.
- Velleius Paterculus: *Vellei Paterculi Historiae Romanae*, ed. M. Giebel, Stuttgart 1989.
- Petronius Arbiter, *Satiricon, Pétrone, Le Satiricon*, texte établi et trad. par A. Ernout, Paris 1990.
- Sanctus Petrus Alexandrinus episcopus, *Epistula canonica*, Paris 1987.
- Philostratus, *Vita Apollonii*, Philostrato, *Vita di Apollonio di Tiana*, Milano 1978.
- C. Plinius Caecilius Secundus Minor, *Epistulae*, Pline le Jeune, *Lettres* t. I, II, III, texte établi et trad. par A.-M. Guillemin, Paris 1987/ 89/ 92, t. IV, texte établi et trad. par M. Durry, Paris 1972.
- C. Plinius Secundus, *Naturalis historia*, ed. G. Serbat, Paris 1972.
- Plutarchus, *Moralia*, ed. W. C. Hemboldt, Cambridge 1957.
- Aurelius Prudentius Clemens, *Peristephanon, Aurelii Prudentii Clementis Carmina*, ed. M.P. Cunningham, Turnhout 1966.
- Scriptores Historiae Augustae, Histoire Auguste*, t. I, texte établi et trad. par J. P. Callu, O. Desbordes et A. Gaden, Paris 1992.
- L. Anneus Seneca, *De constantia sapientis, De la constance du sage*, texte établi et trad. par R. Waltz, Paris 1970.
 — *De ira, De la colère*, texte établi et trad. par A. Bourguery, Paris 1971.
 — *Epistulae morales*, edd. F. Préchac, H. Noblot, Paris 1971.
- Sidonius Apollinaris, *Epistulae: Sidoine Apollinaire*, t. I – *Poèmes*, t. II – *Lettres*, texte établi et trad. par A. Loyen, Paris 1960/ 70.
- Silius Italicus, *Punica*, with an English Transl. by J. D. Duff, vol. I, London 1949.
- C. Suetonius Tranquillus, *Claudius Suétone, Vie des douze Césars*, t. II, texte établi et trad. par H. Ailloud, Paris 1993.
- P. Cornelius Tacitus, *Annales*, ed. E. Koestermann, Leipzig 1971.
- Tatianus, *Oratio ad Graecos*, ed. Alfonsi, „Convivium” 14, Torino 1942, s. 273–281.
- Traditio apostolica, Canonnes Hippolyti: Didascaliae apostolorum, Canonum ecclesisticorum, Traditionis apostolicae versiones latinae*, ed. E. Tidner, Berlin–Leipzig 1963.
- P. Vergilius Maro, *Aeneis*, ed. E. Binder, G. Binder, Stuttgart 1994.

Opracowania

- Alexandre J., *Une chair pour la gloire*, Paris 2001.
- Altaner B., Stuiber A., *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościoła*, przeł. P. Pachciarek, Warszawa 1990.
- Andersen C., *Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955.
- Aziza C., *Tertullien et le judaïsme*, Paris 1977.
- Babiński M., *Apologetyk Tertuliana*, „Roczniki Humanistyczne” 45, 1997, z. 3, s. 57–114.
- Bähnke W., *Von der Notwendigkeit des Leidens: die Theologie des Martyriums bei Tertullian*, Göttingen 2001.
- Barnes T. D., *Tertullian. A Historical and Literary Study*, Oxford 1971.
- Bartnik Cz., *Chrześcijananie pierwszych wieków wobec życia publicznego. Problem teologiczny*, [w:] *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III-IV w.*, praca zbiorowa pod red. J. Śrutwy, Lublin 1988, s. 15–31.
- Blaise A., *Manuel du latin chrétien*, Strasbourg 1955.
- Bogucki M., *Problemy duszpasterskie w listach św. Cypriana*, „Studia Theologica Varsoviensia” 9, 1971, z. 1, s. 208–220.
- Braun R., *Approches de Tertullien. Vingt-six études sur l'auteur et sur l'oeuvre (1955–1990)*, Paris 1992.
- „*Deus Christianorum*”. *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1977.
- *Chronica Tertulliana 1975–94*, „Revue des Études Augustiniennes” 51 (1), 2005, s. 375–413; 50 (2), 2004, s. 393–423.
- Brown M. J., *The Lord's Prayer through North African Eyes. A Window into Early Christianity*, New York 2004.
- Brown P., *Ciało i społeczeństwo. Mężczyźni, kobiety i abstynencja seksualna we wczesnym chrześcijaństwie*, przeł. I. Kania, Kraków 2006.
- Cantalamesa R., *La cristologia di Tertulliano*, Friburgo 1962.
- Chadwick H., *Kościół w epoce wczesnego chrześcijaństwa*, przeł. A. Wypustek, Warszawa 2004.
- *Mysł wczesnochrześcijańska a tradycja klasyczna*, przeł. P. Siejkowski, Poznań 2000.
- Cintas P., *Manuel d'archéologie punique. Histoire et archéologie comparées. Chronologie des temps archaïques de Carthage et des villes phéniciennes de l'ouest*, t. I, Paris 1970.
- Clément O., *Rzym inaczej*, przeł. M. Żurowska, Warszawa 1999.
- Compenhausen H., *Ojcowie Kościoła*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967.
- Czochara G., *Oktawiusz Minucjusza Feliksa – mity i fakty retorycznej konfrontacji chrześcijan i pogan*, „Nowy Filomata” 1, 2001, s. 49–50.
- Daniélou J., *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978.
- *Teologia judeochrześcijańska*, przeł. S. Basista, Kraków 2002.
- *Wejście w historię zbawienia. Chrzest i bierzmowanie*, przeł. A. Kuryś, Kraków 1996.
- Daniélou J., Marrou H., *Historia Kościoła*, t. I, przeł. M. Tarnowska, Warszawa 1984.
- Deichmann F. W., *Archeologia chrześcijańska*, przeł. E. Jastrzębowska, Warszawa 1994.
- Deissman A., *Licht vom Osten*, Tübingen 1909.
- Desanti L., *Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas: indovini e sanzioni nel diritto romano*, Milano 1990.
- Dodds E. R., *Pagan and Christian in an Age of Anxiety*, Cambridge 1965.
- Drączkowski F., *Patrologia*, Pelplin-Lublin 1998.
- Dunn G. D., *Tertullian*, London 2004.
- Dzielska M., *Apolloniusz z Tiani. Legenda i rzeczywistość*, Kraków 1983.
- Ernout A., Meillet A., *Dictionnaire étymologique de la langue latine. Histoire des mots*, Paris 1985.
- Evans E., *Homily on Baptism*, London 1964.
- Filarska B., *Początki sztuki chrześcijańskiej*, Lublin 1986.

- Filipowicz A., *Poglądy Tertuliana na temat początków życia ludzkiego i aborcji*, „Vox Patrum” 25, 2005, s. 41–54.
- Fontaine J., *Chrześcijańska literatura łacińska*, przeł. J. Słomka, Tarnów 1997.
- *Les Chrétiens et la service militaire dans l'Antiquité*, „Concilium” 2, 1965, s. 99–122.
- Fredouille J. C., *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972.
- *Notes sur Tertullien*, „Revue des Études Augustiniennes” 51 (1), 2005, s. 9–19.
- Frend W. H. C., *Martyrdom and Persecution in the Early Church*, Oxford 1965.
- *A note on Tertullian and the Jews*, „Studia Patristica” 10, 1970, s. 291–296.
- Freudenberger R., *Das angebliche Christenedikt des Septimius Severus*, „Wiener Studien” 2, 1968 (81), s. 206–217.
- Gärtner H. A., *Die Acta Scillitanorum in literarischer Interpretation*, „Wiener Studien”, N. F. 102, 1989, s. 149–167.
- Grimal P., L. A. *Senecae operum moralium concordantia*, t. II, Paris 1966.
- Grześkowiak H., *Chrystus jako twórca nowego prawa w pismach Tertuliana*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 25, 1978, z. 3, s. 5–21.
- Gsell S., *Histoire ancienne de l'Afrique du Nord*, t. I, II, Paris 1921/ 24.
- Hamman A. G., *La confession de la foi dans les premiers Actes des martyrs XXIX*, „Études Patristiques” 85, Paris 1991.
- *Portrety Ojców Kościoła*, Warszawa 1978.
- *La prière en Afrique chrétienne*, Paris 1982.
- *Życie codzienne pierwszych chrześcijan (95–197)*, przeł. A. Guryn, U. Sudolska, Warszawa 1990.
- Harnack A., *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Bd. I, II, Leipzig 1906 (1924).
- *„Militia Christi”: Die christliche Religion und der Soldatenstand in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen 1905 (rep.: Darmstadt 1963).
- Heine R. E., *The Montanist Oracles and Testimonia*, Macon 1989.
- Hours-Miédan M., *Kartagina*, przeł. K. Marczevska, Warszawa 1998.
- Jaczynowska M., *Religie świata rzymskiego*, Warszawa 1987.
- *Polityka dynastii Sewerów wobec chrześcijaństwa*, „Vox Patrum” 11–12, 1991–1992, z. 20–23, s. 95–204.
- Joly R., *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les apologistes grecs du deuxième siècle*, Bruxelles 1973.
- Jundziłł J., *Rodzina rzymska w czasach prosperity i przemian ideowych II wieku*, Bydgoszcz 1996.
- Kaczmarek T., *Świat rzymski w ocenie chrześcijan Kartaginy*, „Vox Patrum” 17, 1997, z. 32–33, s. 63–69.
- Kałużny J. C., *Troska o czystość i świętość Kościoła Zachodniego na przełomie II i III wieku*, [w:] *Starożytność chrześcijańska. Materiały zebrane*, t. I, red. J. C. Kałużny, Kraków 2007, s. 93–103.
- Keresztec P., *The Emperor Septimius Severus: a Precursor of Decius*, „Historia” 19, 1970, s. 565–578.
- *Tertullian's Apologeticus. A Historical and Literary Study*, „Latomus” 1966, s. 124–133.
- Klein R., *Tertullian und das Römische Reich*, Heidelberg 1968.
- Korpanty J., *Rzymska pochwała idealnej żony*, „Meander” 4, 1980, s. 156–164.
- Kotula T., *Septymiusz Sewer. Cesarz z Lepcis Magna*, Wrocław 1987.
- *Afryka Północna w starożytności*, Wrocław 1972.
- *Les principes gentis et les principes civitatis en Afrique Romaine*, „Eos” 52 (2), 1965, s. 347–355.
- *Remarque sur les traditions puniques dans la constitution des villes de l'Afrique Romaine*, „Africana Bulletin” 17, 1972, s. 9–20.
- Kowalski Wierusz J., *Wczesne chrześcijaństwo I–X wiek*, Warszawa 1985.
- Labriolle P., *La réaction païenne. Étude sur la polémique antichrétienne du I au VI siècle*, Paris 1948.
- *La crise montaniste*, Paris 1913.

- Leal J., *La antropología de Tertuliano. Estudio de los tratados polémicos de los años 207–212 d.C.*, Roma 2001.
- *Tertuliano y la filosofía – Pax in virtute. Miscellanea di studi in onore del cardinale G. Caprio*, a cura di F. Lepore e D. D'Agostino, Città del Vaticano 2003, s. 103–118.
- Leone M., *Il provvedimento di Settimio Severo contro i Christiani*, *Studi in onore di E. Manni*, IV, Roma 1980, s. 1317–1328.
- Lipiński É., *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Brepols 1992.
- Longosz S., *Widowska teatralne zagrożeniem dla życia rodzinnego według św. Jana Chryzostoma*, [w:] *Chrześcijaństwo a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w.*, praca zbiorowa pod red. J. Śrutwy, Lublin 1988, s. 135–177.
- *Znak krzyża świętego w życiu starożytnych chrześcijan*, „Tarnowskie Studia Teologiczne” 8, 1981, s. 221–232.
- Małnowiczówna L., *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*, Lublin 1993.
- *Strojenie się kobiet w ocenie starożytnych pisarzy chrześcijańskich*, „Roczniki Humanistyczne” 17, 1969, z. 3, s. 95–114.
- Marrou H., *Historia wychowania w starożytności*, przeł. S. Łoś, Warszawa 1969.
- Molthagen J., *Der römische Staat und die Christen im 2 und 3 Jahrhundert*, Göttingen 1970.
- Monceaux P., *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, t. I, Paris 1901.
- Mozzillo L., *Dio e Stato nel „tribunale” di Tertulliano. Filosofia, religione e politica in una rilettura antropologica dell' Apologetico*, Napoli 1997.
- Naskręt S., *Tertulian – u źródeł procesu latynizacji chrześcijaństwa*, „Ateneum Kapłańskie” 92, 1979, z. 3, s. 361–371.
- Natali M., *Epistolario tra Seneca e San Paulo*, Milano 1995.
- Nehring P., *Dlaczego dziewictwo jest lepsze niż małżeństwo? Spór o ideał w chrześcijaństwie zachodnim końca IV wieku w relacji Ambrożego, Hieronima i Augustyna*, Toruń 2005.
- Nowele antyczne. Wybór, przeł. i oprac. R. Turasiewicz, S. Stabryła, Wrocław 1992.
- Obrycki K., *Los złych po śmierci według Tertuliana*, „Vox Patrum” 10, 1990, z. 19, s. 599–608.
- *Problematyka charytatywna w pismach Tertuliana*, „Vox Patrum” 16, 1996, z. 30–31, s. 91–109.
- Ojcowie Kościoła Zachodniego o Eucharystii, oprac. M. Starowieyski, Katowice 2005.
- O'Malley T. P., *Tertullian and the Bible. Language, Imagery, Exegesis*, Nijmegen 1967.
- Orygenes, *Przeciw Celsusowi*, przeł. S. Kalinkowski, Warszawa 1986.
- Osuchowski W., *Zarys rzymskiego prawa prywatnego*, Warszawa 1962.
- Oświecimski S., *De scriptorum Romanorum vestigiis apud Tertullianum obviis quaestiones selectae*, „Archiwum Filologiczne” 24, Kraków 1951, s. 1–94.
- Pałubicki W., *Kobieta w tradycji patrystycznej*, „Euchemer – Przegląd Religioznawczy” 3 (121), 1981, s. 27–40.
- Parássoglou G. M., *Circular from a Prefect: Sileat omnibus perpetuo divinandi curiositas*, [w:] *Collectanea Papyrologica. Texts Published in Honour of H. C. Youtie*, vol. I, ed. A. E. Hanson, Bonn 1976, s. 261–274.
- Pawłowska B., *Ideał kobiety u Tertuliana*, [w:] *Partnerka, matka, opiekunka. Status kobiety w starożytności i średniowieczu*, red. J. Jundziłł, Bydgoszcz 1999, s. 209–222.
- Pietras H., *Eschatologia Kościoła pierwszych wieków*, Kraków 2007.
- *Odpowiedź na słowo*, Kraków 1993.
- Piotrowicz L., *Dzieje rzymskie*, Warszawa 1934.
- Rambaux C., *Tertullien face aux morales des trois premiers siècles*, Paris 1979.
- Sajdak J., *Kwintus Septimiusz Florens Tertulian. Czasy – życie – dzieła*, Poznań 1949.
- Sapota T., *Magia i religia w twórczości Lucjusza Apulejusza z Madaury*, Kraków 2001.
- Sawyer D. F., *Kobiety i religie w początkach naszej ery*, przeł. K. Ciekot, Wrocław 1999.
- Schelowsky G., *Der Apologet Tertullianus in seinen Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Leipzig 1901.

- Sernicola S., *Seneca e Tertulliano contra la cosmetica*, Firenze 1996.
- Shumate N. *Crisis and Conversion in Apuleius' Metamorphoses*, Ann Arbor 1996.
- Sider R. D., *Christian and Pagan in the Roman Empire. The Witness of Tertullian*, Washington 2001.
- Sordi M., *Il cristianesimo e Roma*, Bologna 1965.
- Spanneut M., *Tertullien et les premiers moralistes africains*, Paris 1969.
- Stabryła S., *Księga legend rzymskich*, Kraków 1998.
- *Christiani nominis hostis: Images of the Persecutors of Christians in Prudentius' Peristephanon*, „*Analecta Cracoviensia*” 32, 2000, s. 381–390.
 - *Criticism of the Pagan Religion in Prudentius' Peristephanon*, „*Analecta Cracoviensia*” 34, 2002, s. 433–443.
 - *The concept of Martyrdom in Prudentius' Peristephanon*, „*Analecta Cracoviensia*” 30–31 (1998–1999), s. 561–569.
- Stanula E., *Elementy montanistyczne w eklezjologii Tertuliana przed formalnym przejściem na montanizm*, „*Studia Theologica Varsoviensia*” 9, 1971, nr 1, s. 105–145.
- Starowieyski M., Wipszycka E., *Męczennicy*, Warszawa 1991.
- Stawinoga R., *Tertulian a świat antyczny*, Kraków 2002.
- Steinneman J., *Tertullien*, Paris 1967.
- Szturc W., *Moje przestrzenie. Szkice o wrażliwości ludzkiej*, Kraków 2004.
- Śrutwa J., *Chrześcijananie w służbie tego świata. Wizja Tertuliana i św. Augustyna*, [w:] *Chrześcijananie a życie publiczne w Cesarstwie Rzymskim III–IV w.*, praca zbiorowa pod red. J. Śrutwy, Lublin 1988, s. 71–94.
- Świderkówna A., Starowieyski M., *Pierwsi świadkowie*, Kraków 1988.
- Taubenschlag R., *Rzymskie prawo prywatne*, Warszawa 1969.
- Tresmontant C., *La méthaphisique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris 1961.
- Turek W., *Tertulian*, Kraków 1999.
- *La speranza in Tertulliano*, Roma 1997.
- Tyburowski K., *Niedziela w myśli Tertuliana*, „*Teologia Patrystyczna*” 4, 2007, s. 73–88.
- Van Winden J. C. M., *Idolum and idololatria in Tertullian*, „*Vigiliae Christianae*” 36, 1982, s. 108–114.
- Vermees G., *Twarze Jezusa*, przeł. J. Kołak, Kraków 2008.
- Waszink J. H., van Winden J. C. M., *A particular kind of idolatry. An exegesis of Tertullian De idololatria XXIII*, „*Vigiliae Christianae*” 36, 1982, s. 15–23.
- *Pompa diaboli*, „*Vigiliae Christianae*” 1, 1947, s. 13–41.
 - *Q. S. F. Tertulliani, De anima*, ed. with Introduction and Commentary, Amsterdam 1947.
- Wilhite D. E., *Tertullian the African. An Anthropological Reading of Tertullian's Context and Identities*, New York 2007.
- Winniczuk L., *Ludzie, zwyczaje, obyczaje starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1983.
- Wipszycka E., *Kościół w świecie późnego antyku*, Warszawa 1994.
- *Vademecum historyka starożytnej Grecji i Rzymu*, Warszawa 1982.
- Wolfson H. A., *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge 1964.
- Wójtowicz A., *Reakcja Tertuliana na współczesną obyczajowość. Kwestia strojów chrześcijańskich kobiet*, „*Roczniki Humanistyczne*” 52 (3), 2004, s. 131–149.
- Wypustek A., *Magia antyczna*, Wrocław 2001.
- *Rola oskarżenia o magię i wróżbiarstwo w prześladowaniu chrześcijan na przełomie II i III wieku*, „*Vox Patrum*” 17, 1997, z. 32–33, s. 45–60.
- Zieliński T., *Chrześcijaństwo antyczne*, Toruń 2002.
- *Hellenizm a judaizm*, Toruń 2001.
 - *Po co Homer?: Świat antyczny a my*, Kraków 1970.
 - *Rzeczpospolita rzymska*, Katowice 1989.

Redaktor prowadzący
Lucyna Sadko

Adiustacja językowo-stylistyczna
Marta Stęplewska

Korekta
Dorota Bednarska
Krystyna Kajtoch

Skład i łamanie
Katarzyna Mróz-Jaskuła

Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego
Redakcja: ul. Michałowskiego 9/2, 31-126 Kraków
tel. 12-631-18-81, 12-631-18-82, fax 12-631-18-83